Kulturphilosophie und -morphologie (Mohammed Rassem)

Mir sollte darüber hinaus als Höflers Nachfolger auf seinem Ordinariat die ehrenvolle Aufgabe des Koordinators und Gesamtherausgebers zufallen. Heinrich Beck übernahm es, einen interessierten Verlag ausfindig zu machen. Er hat seine Aufgabe bewundernswürdig gelöst.

Besonders zu danken haben wir alle aber einer Persönlichkeit, die, obgleich zu den treuesten Schülern Höflers gehörig, zuvor nicht genannt wurde, da sie im Gymnasialbereich tätig war: Hildegunde Prütting, Höflers Assistentin in seiner Münchner Zeit. Sie hat in der Zeit der Bombardierung entscheidend an der Rettung des volkskundlichen Bücherbestandes in München mitgewirkt (s. in: Münchner Beiträge zur Volkskunde 6, 1986, S. 67f f.), und sie hat Höflers wissenschaftlichen Nachlaß in Wien gesichtet, inventarisiert und an der Publikation der beiden hier erstmals veröffentlichten Arbeiten entscheidenden Anteil.

Für einen Herausgeber gibt es nach getanem Werk nichts Schöneres als all jenen Dank zu sagen, die am Zustandekommen eines Bandes Anteil haben. Ich richte also meinen Dank:

an die Freunde, die als Herausgebergremium fungierten,

an Helmut Buske, für die Bereitschaft, die Sammlung in sein Verlagsprogramm aufzunehmen,

an die Leiter jener Verlage, in denen die Arbeiten zuerst erschienen sind, für die freundliche Überlassung der Rechte zum Abdruck,

an die F. V. S.-Stiftung in Hamburg und das Österreichische Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung für finanzielle Unterstützung.

Ganz besonderen Dank schulden wir Hanna Höfler, der Gemahlin unseres Lehrers, der wir dieses Buch, das auch ihr am Herzen lag, widmen. Es sei ein Zeichen freundschaftlicher Verbindung, lieben Gedenkens und tiefempfundenen Dankes für schöne Jahre, die Sie, liebe Frau Höfler, für uns mitgestalteten.

Wien, 15. April 1991 H. Birkhan

Sonderdruck aus „Kieler Blätter", begründet im Jahre 1815.
Herausgegeben von der Gemeinschaft Kieler Professoren.
1938 / Heft 4.
Karl Wachholtz Verlag, Neumünster in Holstein.

Die politische Leistung der Völkerwanderungszeit[1])

von Prof. Dr. Otto Höfler.

Die Bemühungen der germanischen Altertumskunde haben seit beträchtlicher Zeit mehr den kulturellen Leistungen unserer Frühzeit gegolten als den politischen.

Man hat immer höher denken gelernt von der Kultur der altgermanischen Zeit, von ihren Werkzeugen und Hausgeräten, ihrem Schmuck und ihren Waffen, ihrer Kunst und ihrem Ethos.

Aber von ihrer politischen Entfaltung und den staatlichen Voraussetzungen dieser Entfaltung ist sehr viel weniger die Rede gewesen. Und doch schuf diese politische Selbstbehauptung und Ausbreitung nicht nur den Boden für alle die kulturellen Leistungen, auf die man so stolz ist — und mit Recht stolz ist —, sondern noch mehr: **Auf den Schöpfungen der politischen Gestaltungskraft gerade jener frühgermanischen Zeit beruht bis heute das politische System Europas.** Nicht nur die großen germanischen Staatenbildungen Deutschland und England, Schweden, Norwegen und Dänemark, stammen aus jenen Jahrhunderten, auch Frankreich und Rußland tragen bis heute Namen alter germanischer Reichsgründungen.

Es scheint mir zu den folgenschwersten und den merkwürdigsten Grundtatsachen des europäischen Geisteslebens zu gehören, daß die gigantische historisch-politische Leistung des frühen Germanentums im allgemeinen Geschichtsbewußtsein — nicht bloß des durchschnittlichen sog. Gebildeten — nur in mattem Lichte lebt.

Jedem geläufig sind die großen Verluste der Germanen, der katastrophale Untergang der Ostgoten und Vandalen, die blutige Zerschlagung des Westgotenreichs in Spanien, die Aufsaugung des Germanentums in Frankreich, Italien und Rußland. Der politische Aufbau aber, den jene Zeit geleistet hat, tritt in den dunklen Hintergrund des Bewußtseins. Es würde zu lehrreichen Ergebnissen führen, wollte man die Ursachen untersuchen, weshalb jene unvergleichliche Expansion des Germanentums, und zwar des **gesamten** Germanentums, also der Ost-, West- und Nordgermanen, im europäischen Geschichtsbewußtsein im ganzen unter dem Bild einer europäischen **Katastrophe**, ja einer Menschheitskatastrophe fortlebt.

Wir alle kennen ja das radikale humanistische Geschichtsbild: Als die Antike reif und dann allmählich müde wird, drängen die jungen Völker des Nordens heran, erst in vergeblichen Vorstößen, dann immer erfolgreicher, bis der stolze Bau des römischen Reichs ins Wanken gerät und schließlich in Trümmer fällt. Damit bricht das Chaos der dunklen Jahrhunderte an, aus dem sich erst allmählich neue Ordnungen und eine neue Kultur emporringen.

Für das humanistische Geschichtsbild ist der Sieg der Germanen ein Untergang, das Ende einer Welt. Die Ordnung wird abgelöst durch das Chaos, die Kultur durch die Barbarei. Das Mensch-Sein im humanistischen Sinne scheint zur Neige zu gehen. Es ist ja der eigentliche, wenngleich nur selten ganz zu Ende gedachte Sinn des Wortes „humanistisch", daß die wahre Menschlich-

[1] Rede gehalten bei der Sitzung der Wissenschaftlichen Akademie des NSD.-Dozentenbundes der Christian-Albrechts-Universität am 23. Mai 1938.

keit der Antike vorbehalten wird. Alles andere wird naiv mit dem Ausdruck „Barbarei" abgetan.

Seit dem Humanismus des späten Mittelalters ist dieser Barbaren-Vorwurf immer wieder laut geworden, und immer wieder hat er Stimmen der Selbstverteidigung wachgerufen. Aber es ist bezeichnend, welche Argumente unpolitische Zeiten jenen Angriffen entgegenhielten: man rühmte die Moral und Biederkeit der alten Deutschen, ja wohl gar ihre Harmlosigkeit — und schien oftmals beinahe zu vergessen, daß die Rolle der Germanen in der Geschichte nicht die der vielleicht ungeschlachten, aber um so treuherzigeren Naturkinder war, sondern daß sie die ordnenden Neugestalter Europas gewesen sind.

Es heißt die Schärfe des Barbarenvorwurfs verkennen, wenn man meint, er beziehe sich nur auf rauhe Lebensformen und Mangel an „Verfeinerung". Das Wort Barbar besagt mehr und Schlimmeres: es behauptet einen Mangel an Formkraft nicht nur in Dingen der Zivilisation, sondern auch des Charakters und der politisch-historischen Verantwortung und Gestaltungsfähigkeit. Der „Barbar" kann nicht Träger großer Geschichte sein — das ist der bedeutsamste Sinn dieses Wortes.

Wer sich mit dem Barbaren-Vorwurf auseinandersetzen will, der hat darum nicht so sehr von den Bequemlichkeiten des Lebens zu reden, die zur Zivilisation gehören, als vielmehr von der geschichtlichen Schöpferkraft jener Zeit. Hier liegen die entscheidenden Fragen der historischen Wertung.

Für sehr viele von uns ist heute noch ein Großbild der Geschichte bestimmend, das ungefähr so aussieht:

Rom und Germanien hätten sich gegenübergestanden wie alte Form und junge Vitalität, wie geprägte Ordnung und chaotische Kraft. Und das neue Europa sei aufgebaut worden auf einer Verschmelzung der alten Kultur, besonders auch der alten großstaatlichen Traditionen, mit dem unverbrauchten, zukunftsträchtigen, aber noch gestaltlosen, unstaatlichen germanischen Menschenmaterial. Dieses junge, gesunde, aber im wesentlichen unstaatliche Menschentum sei dann allmählich in jene römischen Formen hineingewachsen. Es habe sich die römischen Traditionen angeeignet, sei durch sie erzogen worden und habe sie schließlich weitergeführt.

Auf knappe Formeln gebracht, bedeutet dies: die Staatlichkeit verdanken die Germanen den Römern. Oder, um das Wort „Staat" zu vermeiden: die Fähigkeit zu großpolitischer Organisation, zu weltgeschichtlicher Entfaltung, kam den Germanen aus Rom.

Ich brauche für diese Geschichtsauffassung keine einzelnen Zitate beizubringen. Jeder von uns kennt sie. Der Kerngedanke dabei ist: die germanischen Völker verdankten dem römischen Imperium gerade das, worauf ihre ganze weitere Existenz beruht, nicht bloß ihre Kultur, sondern auch ihre politische Selbstbehauptung. — Also eine These von geradezu unabsehbarer Tragweite.

Wir wollen diese Behauptung hier wenigstens an einigen Teilstücken nachprüfen.

Zwei Dinge sind für jede großpolitische Entfaltung eines Volkes unerläßlich: erstens die Überwindung des Partikularismus und zweitens die innenpolitische Verstraffung.

Beides können wir im germanischen Altertum klar beobachten.

Und beides hat man im wesentlichen römischem Einfluß zugeschrieben, sei es dem Einfluß des römischen Imperiums, sei es dem der Kirche.

Beide Vorgänge, die außenpolitische Konzentration und die innenpolitische Verstraffung, müssen wir aber in ihrer gesamtgermanischen Entfaltung betrachten, wenn wir die Richtigkeit der Einflußthese nachprüfen wollen.

Der Ausgangspunkt für jene Anschauung ist natürlich die altgermanische politische Zersplitterung. Zur Zeit der ersten römischen Berichte, etwa des Caesar und besonders des Tacitus, sehen wir das Germanentum Deutschlands in eine Unmenge größerer und kleinerer politischer Einheiten aufgespalten, die zum großen Teil miteinander im Kampf liegen. Auch der Ungebildetste und historisch Unwissendste kennt jene Vorstellung von dem alten Germanien, das sich selber zerfleischt. Die Isländersagas, die bis an den Rand voll von Familienfehden sind und die man häufig als Urbilder altgermanischen Lebens ausgegeben hat, tragen zu dieser Vorstellung noch das ihrige bei. So hat sich ein Gesamtbild unseres Altertums durchgesetzt, in dem das Gegeneinander der germanischen Kampfkräfte das Charakteristische ist.

Ein paar Jahrhunderte nach Tacitus tritt uns ein völlig anderes Bild entgegen: statt von Dutzenden von größeren und kleineren Stämmen ist der mitteleuropäische Raum nunmehr ausgefüllt durch eine begrenzte Zahl mittelgroßer Germanenreiche, die in rascher Folge von den Franken einverleibt werden.

Im Allgemeinbewußtsein scheint sich der Vorgang vielfach so darzustellen, als wäre diese Überwindung des Kleinpartikularismus im wesentlichen auf kirchliche Faktoren zurückzuführen.

Dazu ist zunächst festzustellen, daß der mehrere Jahrhunderte beanspruchende Prozeß politischer Konzentration in Deutschland schon lange **vor** der Christianisierung einsetzt, und daß er zweitens bei den übrigen Germanen in analoger Weise zu ähnlichen Ergebnissen führt.

Um mit dem zweiten zu beginnen: Der großschwedische Staat, auch er ein Ergebnis großpolitischer Konzentration, durch die die Reiche der Svear und Gautar verschmolzen wurden, ist schon vor der Christianisierung im wesentlichen geeinigt. Die dänische Reichsgründung fällt ebenfalls in vorchristliche Zeit. Die Einigung und Zentralisierung Norwegens wird von den Bekehrerkönigen Olaf Tryggvason und Olaf dem Heiligen zum Ende geführt. Aber begonnen hat diese von den beiden Olafs mit großer Energie und Konsequenz vollendete Konzentrationsbewegung lange vor der Christianisierung schon unter Harald Schönhaar, der seinen Ursprung auf den heidnischen Odin zurückführte. Harald ist es gewesen, der diesen Weg einschlug.

Die langwährenden Einigungskämpfe der angelsächsischen Reiche fallen zum großen Teil in christliche Zeit, wogegen die Goten schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert eine straffe politische Organisation aufweisen,[1] die während ihrer ganzen bewegten Wanderzeit so fest weiterbesteht, daß der Glaube an ihren alten göttlichen Königsahnherrn Gaut, in dem die Erinnerung an ihre nordischen Ursitze im schwedischen Gautland fortlebt, noch im 6. Jahrhundert n. Chr. wirksam ist.[2] Auch hier also reichen die Stränge der festen, stark zentralistischen Königsgewalt unzweifelhaft ohne Riß ins germanische Heidentum zurück.

Und in Deutschland?

Auch hier wird eine zusammenfassende historische Betrachtung gut daran tun, nicht die letzten Akte des vielhundertjährigen Konzentrationsvorganges

[1] **Tacitus**, Germania, cap. 43.
[2] **Jordanes**, Getica cap. 14; zur Form des Namens vgl. Much, Zs. f. deutsches Altertum 41, 95 f.

zu isolieren und sie damit loszureißen aus der germanischen Gesamtentwicklung. Diese Entwicklung aber vollzieht sich zu entscheidenden Teilen schon vor der Christianisierung und noch ohne jede Mitwirkung der Kirche. Nur weil man vorwiegend die letzten Akte des Konzentrationsprozesses ins Auge faßte und sie mehr von konfessionellen als von politischen Gesichtspunkten ansah, konnte es geschehen, daß man die folgenden Tatsachen zu übersehen in Gefahr stand:

Als die Franken ihre Reich ebenso rasch wie siegreich ausdehnen, haben sie es keineswegs mehr mit der alten Vielzahl kleiner Stämme zu tun, sondern mit neuen großen politischen Gruppen: den Alemannen, Burgundern, Thüringern, Bayern, Friesen und Sachsen, wozu außerhalb des deutschen Raums noch die Ost- und Westgoten, Langobarden und Vandalen kommen.

Es war also bereits eine weitgehende politische Konzentration durchgeführt, die jene Unmenge kleiner altgermanischer Einzelgruppen beseitigt hatte und ein System ansehnlicher in sich gerundeter Staaten hervorbrachte — gar nicht zu vergleichen etwa mit der deutschen Kleinstaaterei im 18. Jahrhundert!

Nach der These von der römischen Herkunft der germanischen Staatlichkeit würde man nun natürlich erwarten, daß diejenigen von diesen Germanenreichen sich am deutlichsten als römisch geprägt auswiesen, die am weitesten in die römische Einflußsphäre vorgeschoben waren — also die Goten, Langobarden und die Vandalen.

Gerade bei diesen aber vermögen wir zu erkennen, daß der Lebensnerv ihres historischen Selbstbewußtseins und politischen Einheitsbewußtseins mit ihrer heidnischen Urzeit im nördlichen Europa in kontinuierlichem Zusammenhang geblieben ist. Sowohl die Konstanz ihrer politischen Benennungen wie ihres dynastischen Bewußtseins liefert den klaren Beweis, daß sie sich seit vielen Jahrhunderten als feste, scharf umgrenzte politische Gemeinschaften gefühlt und bewährt haben müssen.

Die Goten waren schon früh, mindestens im ersten nachchristlichen Jahrhundert, im nördlichen Deutschland bezeugt, wohin sie aus Skandinavien gewandert waren. Aber noch Jahrhundert später, auf dem Höhepunkt ihrer Macht, wissen sie nicht nur um ihre nordische Herkunft[1], sondern führen ihre Herrscher auf den skandinavischen Heros eponymos Gaut zurück. Die politische Idee ihres Königtums muß also aus dem tiefsten Heidentum bis zur vollen Entfaltung ihrer Großmacht ohne Unterbrechung fortbestanden haben.

Ganz ähnlich erweist sich das Schicksal der Langobarden. Auch sie kamen in vorchristlicher Zeit aus Skandinavien, und sie haben selbst noch in karolingischer Zeit von dieser Herkunft gewußt. Auch bei ihnen gewährte die Abstammung vom alten skandinavischen Gautengott noch im 6. Jahrhundert unmittelbar den Anspruch auf den Königsthron[2]. Es hat sich also nicht nur der Volksverband der Langobarden, dessen ganz besondere Kriegstüchtigkeit schon Tiberius im Jahre 5 n. Chr. an der Elbemündung kennenlernte,[3] während aller seiner weiten Wanderungen fest gehalten, bis er in der Lombardei Fuß faßte. Sondern auch hier ist die Kontinuität des politisch-genealogischen Bewußtseins von ihrer skandinavischen Urzeit bis in das Mittelalter hinein ungebrochen.

[1] Jordanes, Getica cap. 4.
[2] Mon. Germ., Script. rer. Langob. 9, 14; vgl. 6, 14.
[3] Velleius Paterculus, 2, 106.

Die Vandalen endlich haben ihren Namen — und offenbar auch ihre politische Identität — auf ihren riesigen Wanderungen, die von der Nordspitze Jütlands bis nach Afrika führten, durch alle Stürme hindurch gerettet. Wie stark die Kontinuität ihres politischen Gemeinschaftsgeistes gewesen ist, erhellt blitzartig aus folgender Geschichte: In Afrika erschien einst bei König Geiserich eine Gesandtschaft aus dem Norden, ausgeschickt von Vandalen, die in den alten germanischen Sitzen geblieben waren, von wo jene in alter Zeit fortgezogen waren. Diese in Deutschland wohnenden Vandalen ließen ihre ausgewanderten Stammesbrüder bitten, ihnen die Rechte auf die deutschen Ländereien zu übertragen, die die Südfahrer einstmals verlassen hatten. Geiserich aber wies ihre Bitte ab[1].

Es ist überaus bemerkenswert, daß man daheim die Besitzrechte der Auswanderer so selbstverständlich anerkannte, daß man ihretwegen eine Delegation aus Deutschland bis nach Afrika schickte. Aber es ist mindestens ebenso wichtig, zu begreifen, welche unerhörte Heimat- und Bodentreue, selbst bei diesen fernsten und scheinbar entwurzeltsten aller Germanen, sich in der Tatsache bekundet, daß König Geiserich jene Bitte abgeschlagen hat. Diese Krieger, die Afrika und das Mittelmeer beherrschten, fühlten sich offenbar noch fest an ihre alte Heimat geknüpft und haben ihre rechtliche Zusammengehörigkeit mit ihren nordischen Sitzen auch dort noch nicht aufgeben wollen. Stärker könnte das Bewußtsein auch der rechtlich-politischen Kontinuität kaum zum Ausdruck gelangen.

Von den im deutschen Raum sich ausbreitenden politischen Gruppen jener Epoche können wir die Friesen bis in vorchristliche Zeit zurückverfolgen. 12 v. Chr. werden sie von Drusus gewonnen, befreien sich 28 n. Chr. und werden im Jahre 47 wieder unterworfen, aber ihre Staatlichkeit muß trotzdem fest gehalten haben, denn Jahrhunderte später finden wir sie als stark expansive Gruppe wieder und erst im 7. und 8. Jahrhundert werden sie schrittweise von den Fraken einverleibt.

Die Burgunder sind uns zuerst von Plinius in Nordostdeutschland bezeugt, wandern dann nach Westen, wo das Nibelungenlied sie in der Gegend von Worms kennt. Im Jahre 437 von Römern und Hunnen besiegt, werden sie wenige Jahre später nach Savoien verpflanzt, wo sich, trotz der furchtbaren Niederlage, die sie durch jene sagenberühmte Hunnenschlacht erlitten, ihr Staatswesen doch noch so stark erweist, daß es dem mächtigen Königreich Burgund den Namen hat geben können.

Auch bei der Geschichte dieser Burgunder vermag uns die Festigkeit gerade der politischen Oganisation einen Weg in dunkle Urzeiten zu führen. Der Name der Burgunder weist einen Zusammenhang mit Borgundarholm, der Insel Bornholm, auf. Und die Vorgeschichte bestätigt uns in der Tat, daß das Volk im 2. vorchristlichen Jahrhundert von dieser Ostseeinsel nach Deutschland abgewandert ist[2]. Seit damals also hat der Name der politischen Gruppe sich gehalten, und er hat alle Stürme und höchst wechselvollen Wanderungen überdauert, ja sogar jene scheinbar vernichtende Niederlage von 437, die man mit dem Ausdruck „Burgündenuntergang" zu bezeichnen pflegt. Das scheint mir ein geradezu glänzender Beweis für die unbezwingliche Kraft der politischen Organisationsform, der politischen Gemeinschaftsidee, zu sein, die auch die fürchterlichsten Krisen siegreich überdauert hat. Ein unpolitisches Men-

[1] Prokop, Bell. Vandal., 1, 22.
[2] L. Schmidt, die Ostgermanen. 2. Aufl. München 1934. S. 129.
D. Bohnsack, Die Burgunden in Ostdeutschland und Polen. Leipzig 1938. S. 100 ff.; freundlicher Hinweis von H. Jankuhn.

schenkonglomerat von einander befehdenden, fast autarken Familien, als das man die alten Germanen so oft hingestellt hat, würde die fast unausrottbare Konstanz seiner staatlichen Zusammengehörigkeit unmöglich in dieser sieghaften Weise haben bewähren können. Es ist immerhin etwas anderes, ob ein Volk, das stets fest an einer Stelle sitzt, seinen Namen beibehält, oder ob eine politische Gemeinschaft, die Jahrhunderte lang durch halb Europa hin- und herzieht und dabei sogar der physischen Vernichtung nahe ist, trotzdem ihr politisches Identitätsbewußtsein, ihre Einheitsidee bewahrt, so daß diese immer weiter lebensgestaltend zu wirken vermag.

Diese außerordentliche Kraft des politischen Gemeinschaftsbewußtseins bis weit in die heidnische Zeit hinauf ist also bei Goten, Langobarden, Vandalen und Burgundern klar erkennbar.

Die übrigen politischen Gruppen des Kontinentalgermanentums, die Träger der Zukunft wurden, sind später bezeugt und wenigstens zum Teil auch erst später entstanden, nämlich in der Epoche der intensiven Berührung Germaniens mit den Römern, und zu einem wesentlichen Teil auch in der räumlichen Sphäre der römisch-germanischen Auseinandersetzung.

Hier wenigstens, bei diesen politischen Neubildungen der nachchristlichen Jahrhunderte, scheint also die Theorie, daß die Germanen ihre Staatlichkeit von Rom erhalten hätten, einleuchtender bestätigt.

An der Südgrenze sind die Bayern aus der Vereinigung von Markomannen und Quaden entstanden, und zwar erst in der „Römerzeit". Ihre Westnachbarn, die Alemannen, von zwei Seiten, im Süden und Westen, von Römern umgeben, scheinen so dem römischen Einfluß doppelt stark ausgesetzt, und der Name Alemannen ist uns auch erst im Jahre 213 unter Kaiser calla belegt[1].

Auch der Staat der Franken hat sich verhältnismäßig spät gebildet. Am unteren Rhein, wo zur Zeit des Tacitus noch eine große Zahl einzelner souveräner Stämme nebeneinander lebt, breitet sich das neue politische Gebilde, das die größte Zukunft von allen haben sollte, allmählich immer weiter aus. Der Name ist 258 zum ersten Mal erwähnt[2] und ist seitdem nie wieder verschwunden. Einer der größten deutschen Stämme und ganz Frankreich danken dieser Gruppe ja ihren Namen. Schon früh umfaßt sie eine Menge ehemals selbständiger Stämme, wie Brukterer, Chamaver, Chatten usw., erweist also von Anfang an jene außerordentliche politische Expansivität, die ihr bald weltgeschichtliche Bedeutung schenken sollte. Diese Tatsache steht fest, gleichgültig, ob der Frankenstaat eine Neubildung etwa des 3. Jahrhunderts oder aber, worauf der altertümliche Name Hugas hinzudeuten scheint[3], eine Fortführung des alten, schon 5 v. Chr. bezeugten mächtigen Chaukenverbandes war[4].

Der Name der Sachsen ist ebenfalls erst ziemlich spät, bei Ptolemaios, bezeugt[5]. Auch sie umgreifen bald eine Reihe von Stämmen, die früher selbständige Einheiten gewesen zu sein scheinen, und bewähren sich bekanntlich als sehr ernst zu nehmende Gegner des fränkischen Großstaates.

Im ganzen scheint sich also diese Bewegung staatlicher Konzentrationen von Süden und Westen auszubreiten, d. h. von der Zone der Berührung mit dem Römerreich, und von dort nach dem Norden und Osten Deutschlands fortzuwirken. Mit anderen Worten: die Einigungsbewegung schreitet von der römischen Reichsgrenze ins Innere Germaniens vor. Und am erfolgreichsten erweist sich dabei gerade dasjenige politische Gebilde, das die intensivste Berührung mit den Römern hatte — das Frankenreich. Man kann noch hinzufügen, daß anderseits der binnendeutsche Staat der Thüringer, der keine unmittelbare Berührung mit Rom hatte, sich als weniger lebenskräftig erwies: 531/532 fiel er dem vereinigten Angriff der Franken und Sachsen zum Opfer und wurde von den Siegern geteilt.

[1] Ludw. Schmidt, Gesch. d. dt. Stämme, 2, 238 f.
[2] Schmidt, a. a. O., 2, 433.
[3] Much in Hoops' Reallex., 2, 82.
[4] nationes (Plural!) Cauchorum, Velleius Paterculus 2, 106.
[5] Geogr., 2, 11, 7.

So scheint sich also zumindest für diese, eigentlich deutschen, Stämme die Vulgatmeinung doch zu bestätigen, daß die staatspolitische Abrundung sich hier in um so höherem Maß und mit um so größerem und dauerhafterem Erfolg vollzogen habe, je inniger die Berührung mit dem römischen Staatswesen gewesen sei. Und nichts scheint näher zu liegen, als wiederum zu der Formel zu gelangen: ihre Staatlichkeit erhielten diese Germanen von den Römern.

Wenn dabei diese germanische Staatlichkeit gerade in der Zeit ständig zu steigen scheint, in der die römische ebenso sehr im Sinken begriffen ist, mochte man sich dies etwa so erklären, daß eine Art staatlicher Substanz (allerdings ein etwas mythologisches Abstraktum!) in jener Epoche allmählich von den Römern zu den Germanen hinüber gewechselt sei, um fürderhin bei diesen zu wohnen.

Aber nicht nur diese angebliche Staatlichkeit, die von den Römern zu den Germanen „gekommen" sein soll, stammt aus einer unanschaulichen Abstraktion — vielmehr ist dieses ganze Geschichtsbild aus einem abstrakten Einfluß-Schematismus geboren.

Denn daß die Staatlichkeit von den Germanen auf die Römer „übergegangen" sei, könnte in concreto doch nur zweierlei bedeuten: Entweder daß die Römer den Germanen eine Fähigkeit zum Staat, eine Art psychophysischer Disposition zum staatlichen, großpolitischen Dasein übertragen hätten, die den Germanen zuvor noch gefehlt hätte; oder aber, daß sie den Germanen die entscheidenden politischen Institutionen überliefert hätten, mit und auf denen diese später ihre weltpolitische Größe aufgebaut hätten. Wozu zu bemerken bleibt, daß eine Übertragung ja nicht möglich ist, wenn der Aufnehmende nicht die Fähigkeit mitbringt, das Neue zu empfangen und weiterzuführen. Die erste Erklärung scheidet also aus. Sie ist im Ernst gar nicht zu diskutieren, da man Fähigkeiten nicht übertragen, sondern höchstens wecken kann.

Aber die Meinung allerdings ist sehr verbreitet: die Römer hätten die schlummernden Fähigkeiten zu staatlicher Entfaltung in den Germanen erst wachgerufen und ihnen, den jüngeren und dumpferen, ihre reifen politischen Einrichtungen überliefert.

Diese Rolle des Lernenden, Aufnehmenden, Erweckungsbedürftigen, die dabei den Germanen zufiele, könnte man in der Völkerwanderungszeit wohl auch nur den Deutschen zuschreiben. Denn weder die Angelsachsen, als sie Britannien eroberten, noch auch später die Skandinavier, als sie das russische Reich begründeten, noch auch die nordischen Eroberer Deutschlands, deren Expansion in die vorgeschichtliche Zeit, das letzte vorchristliche Jahrtausend fällt, — keiner von diesen germanischen Eroberern hat solcher Erweckung und Belehrung bedurft, ebenso wenig wie die indogermanischen Staatengründer in Indien, Persien, Griechenland oder Italien.

Was also spricht dafür, daß gerade die Deutschen der Völkerwanderungszeit als Unmündige zum politischen Aufbau erzogen werden mußten?

Obgleich die Last des Beweises eigentlich den Vertretern der Einfluß-

Theorie zufiele, ſo ſei doch einiges angeführt, was mir für die Eigenſtändigkeit unſerer politiſchen Entwicklung entſcheidend zu zeugen ſcheint.

Vor allem: Die Grenze Germaniens gegen Rom war in erſter Linie eine *Front*.

Freilich iſt ſie auch eine permeable Berührungsfläche geweſen, durch die allerlei Einflüſſe hereinſtrömten: römiſche Münzen und römiſche Waren und vielerlei techniſche Neuerungen. Vor allem aber iſt und bleibt die Grenze gegen Rom die Linie des Widerſtandes gegen einen übermächtigen, immer wieder ſprungbereiten Gegner, der ein Mal ums andere ſeine beſten und ſtärkſten Männer ſchickt, um nach Germanien herüberzugreifen.

Das iſt durch eine Reihe von Jahrhunderten die *große politiſche Konſtante* für den deutſchen Süden und Weſten. Das Germanentum, wollte es ſich und ſeine Freiheit behaupten — und es hat vor der Weltgeſchichte bewieſen, daß es dieſen Willen beſaß — das Germanentum *mußte* die ſtaatlich-politiſchen Organe hervorbringen, bezw. ausbilden, die notwendig waren, um dem gewaltigſten Partner, den es überhaupt gab, Widerſtand zu leiſten. Und daß es *konnte*, was es „mußte", dem verdankt Germanien ſeine Freiheit und ſeine Geſchichte. —

Die ſcheinbare deutſche Kleinſtaaterei im Weſten, die Tacitus und andere uns ſchildern, täuſcht den hiſtoriſchen Blick durchaus. Dieſe politiſche Situation der frühen Kaiſerzeit war keineswegs die urſprüngliche des Germanentums. Die neueſte vorgeſchichtliche Forſchung (vgl. die oben S. 270 vorgelegten Ausführungen *H. Jankuhns*!) hat betont, daß der politiſchen Machtballung im öſtlichen Skandinavien, dem Ausgangspunkt der germaniſchen Rußlandzüge, und der politiſchen Konzentration in Nordoſtdeutſchland, die dort die Oſt-Expanſion getragen hat, im Weſten Deutſchlands keine analogen Gräberfunde entſprechen, ſo daß wir hier, an der Weſtfront Germaniens, keine vorgeſchichtlichen Zeugniſſe einer großpolitiſchen Organiſation beſitzen.

Hingegen iſt in den früheſten ſchriftlichen Geſchichtsberichten von der deutſchen Weſtgrenze das Heraufkommen eines gewaltigen Machtgefüges ſehr deutlich zu erkennen. Als Caeſar nach Gallien kam, da waren die eigentlich „Zerſplitterten" keineswegs die Germanen, ſondern die Kelten. Die ſtärkſte Macht des weſtlichen Germanentums lag bei Arioviſt, der einen weſentlichen Teil Galliens beſetzt hatte[1].

Höchſt anſchaulich ſchildert Caeſar, wie das politiſch zerklüftete Gallien dem geſchloſſenen Heeresverband des Arioviſt zu unterliegen im Begriffe ſtand und in der Hinwendung zum römiſchen Heer ſeine letzte Zuflucht ſah. Vor vollen zwei Jahrtauſenden beſtand alſo hier ſchon eine feſtgefügte politiſche Macht hohen Ranges, die im weſentlichen von Sveben getragen war[2].

Arioviſt wurde bekanntlich durch das Genie des größten römiſchen Feldherrn beſiegt, allerdings nicht ſo gründlich, daß die Sveben nicht auch nachher noch eine mächtige politiſche Gemeinſchaft gebildet hätten. Tacitus kann vielmehr anderthalb Jahrhunderte ſpäter geradezu behaupten, ſie hätten den größten Teil Germaniens innegehabt und erzählt uns von ihrer Amphiktyonie, die ihren Mittelpunkt im Kulthain der Semnonen hatte. Bis zu ihrer Einverleibung durch das Frankenreich ſtellen ſie eine der wichtigſten Gruppen innerhalb Germaniens dar.

Es mag eine lockere politiſche Einheit geweſen ſein, die der Name Sveben (er reicht bis zum ſchleswigſchen Schwabſtedt!) bezeichnete. Aber wäre in die

[1] Bellum Gallicum, 1, 30 ff.

[2] Vgl. Much, Deutſche Stammeskunde, 3. Aufl., S. 106.

Auseinanderſetzung Arioviſts mit dem Keltentum nicht Caeſars Heer eingetreten, ſo würde ſich im Weſten ohne jeden Zweifel eine entſcheidende politiſche Konzentration der Sveben entwickelt haben. Arioviſt wird als „König" (rex) bezeichnet. Er verfügt über eine unbeſiegte, überaus hart diſziplinierte Mannſchaft, die nach ſeiner eigenen Ausſage ſeit vollen 14 Jahren unter kein Dach gekommen war. Aber unter dem Schutz dieſes hartgefügten Heerkörpers waren große Scharen germaniſcher Siedler eingeſtrömt, denen bereits ein Drittel des Bodens der Sequaner abgetreten war und die nun ein zweites Drittel verlangten.

Hätte Arioviſt nicht in Caeſar einen Sieger gefunden, ſo würde hier unter dem Schutz einer ſtraff organiſierten und offenbar auch ſtreng zentraliſierten Kriegerſchaft eine bäuerliche Landnahme großen Stils ſtattgefunden haben. Die Leute, auf die Arioviſt ſich politiſch-militäriſch geſtützt hat und die ſeit vielen Jahren unter keinem Dach mehr geweſen waren, ſind offenbar ſelbſt kein Bauernaufgebot, ſondern eine durchgebildete Kriegsmannſchaft, vergleichbar etwa dem Deutſchen Orden, unter deſſen Schutz die Koloniſation des deutſchen Oſtens erfolgte, oder den Vollkriegern unter den Wikingern und Warägern. Dieſer Kriegerverband erſt ermöglicht die bäuerliche Landnahme politiſch.

Erſt *nachdem* Caeſar dieſen großpolitiſchen Vorbau des Germanentums zerſchlagen hatte, folgt dann jene vielberufene rheiniſche Kleinſtaaterei der Kaiſerzeit, während deren es den Römern immer wieder gelingt, einzelne Kleinſtämme gegeneinander auszuſpielen.

Nicht von den Cheruskern her, deren Einigungsbeſtreben mit der Ermordung des Arminius durch ſeine Sippe für immer vernichtet war, iſt die politiſche Konzentration gekommen.

Vorerſt wurde die Weſtgrenze Germaniens noch durch die Vielzahl der Uſipeter und Tenkterer, Chamaver und Chauken, Bataver und Frieſen, Ampſivarier, Chattuarier und Chatten gebildet, ganz zu ſchweigen von den in Romaniſierung begriffenen Ubiern, Kugernen uſw.

Man ſollte ſtets verſuchen, den Ablauf der Geſchichte von den Notwendigkeiten her zu begreifen. Hier im germaniſchen Weſten können wir, wie mir ſcheint, einen ſolchen „notwendigen" Vorgang tatſächlich beobachten. Rom zwang zur Einigung. Und darum wuchs gerade hier das große Staatsgebilde empor, das die deutſche und europäiſche Zukunft beſtimmen ſollte.

Wer nur das Gewimmel jener Kleinſtämme vor Augen hat, dem mag der Aufſtieg des Frankenverbandes ſo fremdartig erſcheinen, daß er hier fremden Einfluß (oder gar etwas „Artfremdes"!) anzunehmen geneigt ſein wird.

Wer hingegen verſucht, die politiſche *Dynamik der Grenze* gegen ein eroberungsluſtiges Weltreich zu verſtehen, der wird begreifen, daß jene große Konſtante der Bedrohung durch Rom bei den Germanen gerade der Grenze auf die Dauer alle jene politiſchen Beſtrebungen und Entwicklungen begünſtigen mußte, die Erfolg in der Abwehr verſprachen. In dieſem Sinne kann man allerdings ſagen, daß Germanien ſeine Entwicklung zum großen Staat ſeinen Gegnern „verdankt". Weil der Wille der Germanen zur Freiheit lebendig war und blieb, mußte hier der Sieg denjenigen Entwicklungen gehören, die allein dieſe Freiheit verbürgen konnten. Aber dies „Entlehnung" oder „Einfluß" zu nennen, das ſcheint mir ungefähr ſo klug, als wollte man die Kräfte, Tugenden und Ideale, die ſich im Weltkrieg an der deutſchen Weſtfront entfaltet haben, nun als „franzöſiſchen Kultureinfluß" bezeichnen.

Es iſt auch nicht richtig, zu ſagen, die römiſchen Caeſaren hätten die Germanen zur Einheit „geſchmiedet". Germanien iſt nie bloßer Amboß geweſen,

hat auch nicht als Bearbeitungsobjekt auf dem Amboß gelegen, sondern es hat aus sich die entscheidenden Organe der Abwehr und auch des Angriffs entwickelt. Die Hammerschläge Roms hatten fast alle Nachbarvölker getroffen, doch haben sie die nicht „geschmiedet", sondern zerschlagen. Germanien aber hat zum Gegenschlag ausgeholt. Die Kraft dazu fand es in sich selber. So pflegt ein „Amboß" nicht zu reagieren...

Träfe jene Behauptung von der Übernahme der germanischen Staatlichkeit aus der Antike zu, so müßte man erwarten, daß wenigstens die zentralen politischen Institutionen und Begriffe römische Prägungen wären. Aber das Gegenteil ist der Fall: die tragenden Einrichtungen und politischen Ränge — Heer, Thing, König, Gefolgschaft (druht) u. a. m. — tragen alte germanische, aus dem heimischen Wortschatz stammende Namen. Auch das Wort „Reich" als Bezeichnung einer politischen Einheit hat sich innerhalb des Germanischen entwickelt. Vom Wort „Herzog" hatte Edward Schröder behauptet, es sei eine Übersetzung des griechischen „Strategos".[1] Das würde dann allerdings bedeuten, daß die Bildung dieser militärisch wie politisch-staatlich gleich wichtigen Institution des Herzogtums auf antike, südliche Beeinflussung zurückginge und nicht eine eigenständige germanische Schöpfung wäre. Indessen ist der von Edward Schröder behauptete Fremdeinfluß durch Rudolf Much m. E. schlagend widerlegt worden.[2] Auch die Einrichtung des Herzogtums haben die Germanen aus sich selbst hervorgebracht. Die historische Bedeutung der Eigenständigkeit der politischen Begriffe und Wortprägungen erhellt vielleicht am besten, wenn man daneben die politische Terminologie der slawischen Sprachen stellt, die in entscheidendsten Teilen durch Entlehnungen aus dem Germanischen bestimmt ist.[3]

Freilich das deutsche Kaisertum trägt, wie allbekannt, einen fremden Namen, den der weströmischen Caesaren. Von einer einfachen institutionellen „Übernahme" dieses Caesarentums kann man freilich deshalb nicht sprechen, weil es ja längst, seit Jahrhunderten, gar nicht mehr existierte. Wohl aber steht die ideelle Beeinflussung durch den Caesarengedanken fest.

Das Volk allerdings hat auch das Kaisertum weithin germanisch gesehen. Ich glaube gezeigt zu haben, daß die Heilige Lanze, die in den Augen des Volkes der Inbegriff der kaiserlichen wie der königlichen Herrscherwürde war, ein altgermanisches Kultsymbol war und als das göttliche Hoheitszeichen des Königsahnherrn Wodan-Odin galt.[4] In anderem Zusammenhang soll der Nachweis erbracht werden, daß auch noch im hohen Mittelalter der Volksmythos, der das Kaisertum umgab, germanisches Gepräge trug.

Hier kann auf dieses Problem nicht eingegangen werden, sondern es möge noch eine kurze Betrachtung des altgermanischen Königtums andeuten, wie tief die Wurzeln der alten groß-politischen Entfaltung in das echt germanische Erdreich hinabführen.

---

[1] Savigny-Zs. f. Rechtsgesch., Germ. Abt., 44, 1 ff.

[2] Much, ib., 45, 1 ff., 406 f.; dazu Zeiß, Wiener Prähist. Zs. 19, 145 ff., weiter Edw. Schröder, Nachrichten v. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1932, 182 ff. und Much, Teuthonista 9, 1933, 105 ff.

[3] Vgl. J. Peisker, Die älteren Beziehungen der Slawen zu Turkotataren und Germanen und ihre sozialgeschichtliche Bedeutung, in: Vierteljahrsschrift f. Sozial- und Wirtschaftsgesch., III, 1905, 187 ff., 465 ff.; A. Stender-Petersen, Slavisch-germ. Lehnwortkunde, in: Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, 4. Följden, Bd. 31, Nr. 4, Göteborg 1927, S. 189 ff.; auch Dopsch, Die ältere Sozial- u. Wirtschaftsverfassung der Alpenslaven, 1909, S. 126, 133 (frdl. Hinweise von Doz. E. Kranzmayer).

[4] Verf., Das german. Kontinuitätsproblem, 1937, S. 12 ff.

Nicht selten begegnet man der Auffassung, der ursprüngliche Zustand der Germanen sei ein loses Nebeneinander von einzelnen Familien gewesen, deren jede möglichst für sich allein gelebt hätte, und die sich erst verhältnismäßig spät und nur soweit es dem wohlverstandenen Interesse der Einzelfamilien entsprochen hätte, zu größeren politischen Verbänden zusammengetan hätten.

Der politische Verband wäre dann den Einzelfamilien gegenüber etwas Sekundäres: und zwar nicht nur zeitlich sekundär, sondern auch seinem Wesen nach. Der Familie als der natürlichen Einheit stünde der politische Verband als etwas Künstliches, willkürlich Gemachtes gegenüber.

Fragen wir uns nun, wann und wo in der deutschen Geschichte es jenen angeblichen Urzustand gegeben habe, in dem die einzelnen Familien lose nebeneinander gelebt hätten, ohne durch eine straffe politische Organisation überhöht zu sein, so werden wir diesen Zustand fast nirgendwo realisiert finden. Weder, als die Germanen den deutschen Boden den Ureinwohnern abkämpften, waren sie ein Konglomerat von atomisierten Einzelfamilien: das haben die Darlegungen von Jankuhn m. E. schlagend bewiesen. Noch auch jemals später. Island, das man so oft als Urbild germanischen Lebens hingestellt hat, ist eine fast einzigartige Ausnahme: hier wenden sich die kämpferischen Kräfte fast ganz nach innen, da Island allein nie einen Volkskrieg geführt hat und weder Volksheer noch Außenpolitik kannte. Die Folge war gegenseitige Aufreibung durch Sippenfehden, von denen alle Sagas voll sind, und bald genug der endgültige Verlust der Souveränität an das straffer organisierte Norwegen.

Große, kämpferische Politik setzt immer groß-politische Organisationen voraus. Ohne solche sind weder Wanderungen noch Expansionen von Völkern möglich. Die Geschichte der Indogermanen aber ist voll von beiden. Ohne die expansiven Wanderungen der Indogermanen würde das Schicksal der Erde nicht vor allem durch Völker dieser Rasse bestimmt sein. Soweit wir diese indogermanische Expansion beobachten können — und es liegen mehrere Jahrtausende vor unserem Blick — immer erheben sich über den Einzelfamilien feste, übergreifende politische Gefüge.

Und ist es denn richtig, daß diese großpolitischen Organisationsformen „sekundär" wenigstens in dem Sinne sind, daß sie als bloße Zweckgebilde im Dienste des wohlverstandenen Privatinteresses anzusehen wären?

Auf diese Frage erhalten wir eine sehr deutliche Antwort, wenn wir die Mythen der Vorzeit ins Auge fassen. Wir finden, daß gerade der politische Verband das stärkste Pathos seiner Mitglieder auslöst, daß er die größten Opfer fordern darf, weit über alle sog. „wohlverstandenen Einzelinteressen" hinaus. Die politische Gemeinschaft ist ihren Mitgliedern etwas Heiliges.

Wir besitzen historische Zeugnisse genug, um dies auch wissenschaftlich nachweisen zu können. Die Mittelpunkte der großen politischen Gebilde wie das dänische Lethra, das schwedische Upsala, sind gleichzeitig religiöse Zentren gewesen. Auch die große Amphiktyonie der Sveben, wohl die größte völkische Gruppe Deutschlands in der Zeit des Tacitus, besiegelte ihre Einheit in großen, feierlichen Kulten im Hain der Semnonen[1].

Das unmittelbarste Zeugnis aber für die Heiligkeit des politischen Gemeinwesens gibt uns die Heiligkeit des Königtums.

Der altgermanische Mythos gewährt uns die Möglichkeit, tief hineinzuschauen in das innere Gefüge und den Geist der Gemeinschaft, auch der politischen Gemeinschaft.

---

[1] Tacitus, Germania, cap. 39.

Wollen wir erfahren, welchen Rang, welche Würde der Herrscher und Staatsführer in jenen Zeiten einnahm, so lassen uns die antiken Quellen meistens im Stich. Weder ein feindlicher Feldherr wie Caesar konnte ins Innere des germanischen Gemeinschaftsgeistes eindringen, noch ein überfeinerter Sohn des niedergehenden römischen Adels, wie Tacitus es war. So unschätzbar uns ihre Mitteilungen im übrigen sein mögen, eine Einführung in den innersten Geist, in den Mythos Germaniens dürfen wir von diesen Schriftstellern nicht erwarten.

Aber wir können versuchen, all die Einzelheiten, die sie uns überliefern, zusammenzusehen mit den Nachrichten, die uns spätere innergermanische Überlieferungen bieten.

Das germanische Herrschertum war mythisch. Die Führergeschlechter leiteten ihre Herkunft von den Göttern her, ganz ähnlich, wie es uns die frühgriechische Überlieferung lehrt. Wir wissen auch, was Abstammung dem germanischen Altertum bedeutet hat. Ein Fortleben des Blutes und des Geistes des Ahnherrn in seinen unvermischt gebliebenen Nachkommen, und noch mehr — ein Wiederlebendigwerden des Ahnherrn in seinen Enkeln.

Wir sind nun so glücklich, eine Reihe von germanischen Königsgeschlechtern zurückverfolgen zu können bis in heidnische Zeit und so einen Einblick zu gewinnen in das Wesen dieser Könige: denn das Wesen ihres göttlichen Ahnherrn ist *ihr eigenes Wesen*.

So sammelt sich der schwedische Staat um das Geschlecht der Ynglingar, der Nachkommen des Gottes Yngvi-Frey, den wir aus der nordischen Mythenüberlieferung recht genau kennen. Er gilt vor allem als der Spender von Fruchtbarkeit und Wohlstand, ist also ein typischer Vegetationsgott[1].

Auch bei den übrigen Germanenstämmen kennen wir Fruchtbarkeitsgötter von einem ganz ähnlichen Typus, Symbole vegetativen Gedeihens. Aber es ist eine der entscheidenden Tatsachen der altgermanischen Kultur, daß ihnen fast nirgends die erste Stelle eingeräumt wird, vor allem, daß sie außer in jenem Ynglingarreich fast nie als Ahnherren der Königshäuser gelten. Diese staatsmythische Funktion, wie man sie wohl am besten nennen kann, vergleichbar der Stellung des Jupiter Optimus Maximus in Rom, des Zeus im homerischen Griechenland und vielleicht der Pallas Athene in Athen — diese staatsmythische Funktion und Herrscherstellung kommt bei einer ganz auffallenden Mehrzahl germanischer Stämme einer Gottheit zu, deren Typus von den Vegetationsgöttern weit abweicht, nämlich *Wodan*.

In den Genealogien der sämtlichen sieben, bezw. acht, angelsächsischen Königreiche — Kent, Ostangeln, Essex, Mercia, Deira, Northumbria, Wessex und Lindesfaran — erscheint Wodan als der göttliche Ahnherr der Herrschergeschlechter[2], in Norwegen hat die Familie König Harald Schönhaars ihren Ursprung auf ihn zurückgeführt[3]. Und interessanterweise finden wir schon zu Beginn unserer Zeitrechnung dieselbe Gottheit als die höchste in Deutschland verehrt. Die berühmten Worte des Tacitus im 9. Kapitel der Germania: „Deorum maxime Mercurium colunt", beziehen sich ohne jeden Zweifel auf Wodan, der in lateinischen Quellen immer wieder mit „Mercurius" umschrieben wird (wie denn auch der römische Wochentagsname dies Mercurii durch Wodanstag, englisch Wednesday, schwedisch Onsdag aus Odensdag u. s. f. wiedergegeben wird)[4]. Von diesem „Mercurius" wird berichtet, daß ihm

[1] z. B. Jan de Vries, Altgerm. Religionsgesch., 1, 213 f.
[2] Grimm, Dt. Myth., 4. Ausg., 3, 377 ff.
[3] Flateyjarbók 1, 25 f.; vgl. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen 1, 302.
[4] Vgl. Much, Die Germania des Tacitus, 120 ff.

Menschenopfer dargebracht worden seien, und noch ein Jahrtausend später bestätigt uns dies die altnordische Tradition[1]. Eine Gottheit, der Menschenopfer dargebracht wurden, steht aber auch im Mittelpunkt der größten politischen Amphiktyonie jener Zeit, des Svebenverbandes, der weitesten Einheit des damaligen Germaniens[2]. Auch Kimbern und Teutonen haben den Wodan besonders verehrt, wie vier Weihesteine des 2. und 3. Jahrhunderts in der Main- und Neckargegend bezeugen, wo Reste des Volkes auf der Wanderung zurückgeblieben sein müssen[3]. Die Langobarden haben auf ihn die Entstehung ihres Namens zurückgeführt[4], und der Königsgott der Goten und Langobarden, Gaut, ist mit Wodan-Odin verschmolzen[5].

Wir haben also hier offenbar eine Königsgottheit vor uns. In ihrem Charakter muß uns das Wesen der von ihr abgeleiteten Königsgeschlechter erkennbar werden.

Während die Wodan-Gestalt früher als besonders starker und tiefer Ausdruck altgermanischen Wesens galt, hat man neuerdings auch hier, im Kernstück germanischer Mythologie, fremden Einfluß angenommen. Ja, man hat diesen Kult sogar, grotesk genug, abwechselnd als römischen oder finnischen, keltischen oder vorderasiatischen, etruskischen oder lappischen Import „gedeutet". So widersprechend diese Meinungen untereinander sind — ebenso verschieden, wie Kelten von Lappen, Römer von Finnen usw. sind —, in *einem* sind sie doch wenigstens einig: die altgermanische Kultur, die altgermanische Religion und auch das altgermanische Königtum seien, so behauptete man, in ihrem Zentrum *überfremdet* gewesen.

Und so scheint von der Seite der Mythologie her ein letzter und vielleicht radikalster Beweis für die Fremdheit des altgermanischen Staatentums und seines innersten Wesens aufzutauchen. Wer die Fragen der altgermanischen Kultur und des altgermanischen Herrschertums überhaupt ernst nimmt, der muß auch diese Frage nach ihrem mythischen Gehalt ernst nehmen, denn hier steht ja unmittelbar das vor uns, was wir heute den „Geist" oder „die Ideale" jener Zeit nennen würden. Ich möchte deshalb abschließend noch ganz kurz auf dieses Problem eingehen, denn es enthält die Frage nicht nur nach dem Wesen, sondern auch nach der Herkunft des altgermanischen Königs- und Führertums und der von ihm getragenen politischen Entfaltung.

Wir können auch hier wieder eine Welle feststellen, die sich von Süden nach Norden ausbreitet. Sie bringt den germanischen Völkern eine neue oberste Gottheit. Der alte indogermanische Himmelsgott wird durch sie verdrängt. Tiuz, der Namensverwandte des Zeus, lebt nur mehr als spärlicher Name fort. Was bedeutet diese Revolutionierung des Mythos? Können wir die Welle, die den germanischen Staatsgott vom Süden nach Norden trägt, in Zusammenhang bringen mit der Welle neuer strafferer Staatlichkeit, von der ich oben gesprochen habe?

Im Populärbewußtsein gilt heute Wodan als Gott des Windes. Und allerdings würde es schwer zu verstehen sein, warum gerade eine mythische

[1] Tacitus, Germ., cap. 9; die skandinavischen Belege z. B. bei de Vries, a. a. O., 1, 250 ff.; 2, 131 f., 168 ff.; auch Mogk in Hoops' Reallexikon, 3, 213 f.
[2] Tacitus, Germ., cap. 39; dazu Much, a. a. O., 337 ff.
[3] Vgl. Gutenbrunner, Die germ. Götternamen der antiken Inschriften, S. 52 ff.
[4] Paulus Diac., 1, 8.
[5] Vgl. Sijmons-Gering, Edda, Kommentar 1, 216; dazu H. Falk, Odensheite (= Videnskapsselskapets Skrifter, II, Hist.-filos. Kl. 1924, Nr. 10, Kristiania 1924), S. 11, und E. Wessén, Studier till Sveriges Medna mythologi och fornhistoria (= Uppsala Universitets, Årsskrift, 1924, 2, Abh. 6) bes. S. 18 ff.

Verkörperung der bewegten Luft als Königsahnherr gegolten hätte, oder, mit anderen Worten, wie ein Windgeist zum Staatssymbol werden konnte. Hier scheint eine unbegreifliche Paradoxie vorzuliegen.

Noch schwerer zu fassen wäre es allerdings, wenn man — wie das in letzter Zeit geschehen ist — in Wodan deshalb, weil er ein düsteres, ja furchtbares Wesen zeigt (von den Menschenopfern war ja vorhin die Rede), als einen *Angstdämon*, eine Art von vergöttlichtem Angstgespenst sehen wollte. Verschiedene Mythologien kennen solche Angstgespenster, die Ausfluß der menschlichen Furcht, Erzeugnisse der Feigheit sind. Wer behaupten will, daß der germanische Königsgott eine solche Ausgeburt der Angst sei, der behauptet, daß die germanischen Könige und Krieger im germanischen Heldenzeitalter ein Angstgespenst zum Ahnherrn und Herrschersymbol erhoben hätten.

Der Denkfehler, der hier vorliegt, ist leicht geklärt. Weil in dieser Symbolgestalt auch die furchtbaren Seiten des Daseins, Gefahr, Härte, Schrecklichkeit manifestiert sind — so ganz anders, als in jenen Vegetationsgöttern, die nur Fruchtbarkeit und Wohlstand spenden — weil also hier das *Furchtbare* zum Ausdruck kommt, so, meint man, müßten sich die Träger dieses Mythos auch *gefürchtet* haben. In derselben Zeit, aus derselben Kultur erwächst bekanntlich auch die germanische Heldensage. Zum mindesten das Nibelungenlied kennt jeder. Es ist kein Zweifel, daß diese Dichtung mit ihrer unentrinnbaren Tragik eine der furchtbarsten ist, die die Menschheit hervorgebracht hat. Aber die Germanen haben sie fast ein Jahrtausend lang als die größte ihrer Dichtungen weitergegeben. Folgt daraus nun, daß sie Feiglinge gewesen sind? Dann würde weiter folgen, daß die mutigsten und stärksten Epochen der Weltgeschichte jene sind, die nur Dichtungen lieben, die das Schreckliche und Ernste nicht dulden, sondern nur den glücklichen Ausgang, das berühmte „happy end", kennen und ertragen. Dann würde die bürgerliche Literatur, die hinter uns liegt, ein stärkeres, tieferes und mutigeres Geschlecht bekunden, als die Welt der griechischen Tragödie und Shakespeares, als die altgermanische Dichtung — denn diese ist durchweg tragisch — und die Ilias.

Wer solchen Optimismus nicht teilen kann, der wird jener Geschichts- und Lebensauffassung entgegenhalten, daß die Furchtlosigkeit sich eben dort zeigen muß, wo Furchtbares gegenübersteht, und daß gerade furchtlose Zeiten dem Schrecklichen ins Auge zu sehen wissen, auch in ihrer Kunst, auch in ihrem Mythos. Die Meinung, daß das mythische Denken der Germanen nur Wohlergehen und „Heiterkeit" gekannt hätte, verkennt die Tiefe und den Ernst des germanischen Geistes völlig.

Ich habe einen anderen Weg zu zeigen versucht, um jene rätselhafteste aller Mythengestalten zu deuten. Noch in später Zeit läßt sich im germanischen Kreis eine Kultform feststellen, deren Inhalt es ist, daß zu festlichen Zeiten einmal oder zweimal im Jahr wehrhafte Verbände in einer Daseinssteigerung höchster Art dem Geist ihrer Toten nahekommen, so nahe, daß sie sich erfüllt von ihnen fühlen bis zum völligen Einswerden. Ich habe für diesen Typus von Kulten, mit dem die ältere Religionswissenschaft nicht zu rechnen pflegte, den Namen „*Verwandlungskult*" vorgeschlagen.[1] Es handelt sich dabei, psychologisch gesehen, um die Tatsache, daß hier der kriegerische Verband in seiner höchsten Steigerung seelisch aus sich heraustritt und sich so völlig ergriffen fühlt vom Geiste seiner heroisch verehrten Ahnen, daß man diese Toten in der eigenen Brust wieder lebendig werden fühlt.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier das reiche veröffentlichte und zum Großteil noch unveröffentlichte Belegmaterial für diese Kultform vorzulegen.

[1] Verf., Kult. Geheimbünde d. Germ. I, 34 ff., 304 ff.; Zs. f. dt. Altertum 73, 109 ff.

Ich will nur mit ganz wenigen Sätzen die Frage erörtern, ob dieser Kult, der mit dem Namen Wodans verknüpft ist, in Einklang gebracht werden kann mit dem Geiste politischer Gestaltung.

Was bedeutet die Tatsache, daß bei diesem Menschentum die rauschhafte Lebenssteigerung, das höchste Hingerissensein, immer wieder zu diesem Einswerden mit den heroischen Toten, dem Totenheer, führt?

Wie ein Mensch sich in der leidenschaftlichsten Steigerung kundgibt, ob zügellos, ob boshaft, ob weichlich oder enthusiastisch, daran erkennt man sein Wesen. Was bedeutet jene uns zunächst so fremdartig berührende Hinwendung des Verwandlungskultes zu den Toten?

Das Lebendigwerden der verehrten Ahnen in der eigenen Brust ist ein Erlebnis, das man niemand erklären kann, der davon nie einen Hauch gespürt hat. Vielleicht aber darf man daran erinnern, daß größte dramatische Künstler eins werden mit dem Geist ihrer Rolle. Die stärkste Schilderung eines solchen Erlebnisses, die ich kenne, ist die Beschreibung einer Aufführung des König Lear in Adalbert Stifters „Nachsommer". Wir dürfen für die große griechische Tragödie in der Zeit, wo sie noch mythisch, wo sie ein Kult war, ein ähnliches annehmen. Dort waren es freilich keine „erdichteten" Gestalten, sondern Gestalten des heroischen Mythos, der geglaubte Wirklichkeit war.

Wenn wir im germanischn Kriegerkult das Hineinragen in die Welt der Toten, und zwar der heroischen Toten, durch Jahrhunderte hindurch immer wiederkehrend finden, so zeigt uns dies ein Verhältnis zum Tode, wie ihn der moderne Zivilisationsmensch in der Regel nicht kennt. Dieses Lebendigwerden der Toten in der Brust des Lebendigen als Inhalt höchster kultischer Erhebung scheint mir das stärkste Maß einer Bindung an die Vergangenheit zu bekunden. Nicht alle Menschen und auch nicht alle Zeiten besitzen dieses Verhältnis. Der Typus der menschlichen Eintagsfliege, wie wir alle ihn kennen, ist gleichgültig gegen die Vergangenheit wie gegen die Zukunft. Es ist mehr als der so schwächlich gewordene Begriff „Pietät", worum es hier geht. Je unbedingter die Verbundenheit mit der Vergangenheit, desto unbedingter die Verpflichtung vor der Zukunft. In dem Augenblick, wo der König Frankreichs das „Après nous le deluge" sprach, war jenes Verhältnis zur Zukunft wie zur Vergangenheit zerrissen. In diesem Augenblick aber war das französische Königtum todgeweiht, denn wer nur für den Augenblick lebt, wird niemals Geschichte tragen können. Wir alle kennen Menschen, für die die Vergangenheit und das, was nach ihnen kommt, keine Realität ist. Wir alle wissen, daß der Mensch, der aus der Vergangenheit in die Zukunft lebt, der wahrhaft politische Mensch ist, weil ihm dieser große Zusammenhang der Zeiten wichtiger ist als sein eigenes Ich und er deshalb seine Person bedenkenlos jenem Größeren opfert. Die Ausrichtung auf die Vergangenheit, die in jener immer wieder auftretenden Bindung an die Toten offenbar wird, bezeugt die Verflechtung in den Zusammenhang der Zeiten in einer urtümlichen Unmittelbarkeit, die uns fast fremdartig anmuten mag.

Es liegt in diesem Kult ferner die höchste Schätzung des wehrhaften Menschen. Es ist die Vorstellung vom Totenheer, die seit dem eddischen Mythos, ja seit den Tagen des Tacitus, bis in neueste germanische Volksüberlieferungen nachweisbar ist. Es ist ein Menschentum, das sich als letztes Schicksal nicht Ruhe oder persönliches Behagen wünscht, sondern ein Dasein in Kampf und Spannung als höchstes Los seinen Bewundertsten zuschreibt. Es ist weiter ein Menschentum, das sich wesentlich fühlt in der Gemeinschaft, nicht in einem egoistischen Selbstgenügen. Auch diese Grundhaltung dürfen wir aus diesem Mythos ablesen. Man hat ihn furchtbar genannt, und man mag ihn wohl so

nennen, nicht aber möge man hinter ihm ein furchtsames Menschentum vermuten, sondern eines, das Aug' in Auge mit dem Furchtbaren zu leben weiß.

Diese Züge also läßt ein Vergleich der alten und neuen Mythen und Kulte erkennen: ein Menschentum, wehrhaft, auf die Gemeinschaft ausgerichtet, dem Furchtbaren ungebrochen standhaltend und an die Toten gebunden mit einer Stärke, die der moderne „Zivilisations"-Mensch vielleicht kaum ermessen kann. Dies scheinen mir die wesentlichen Merkmale des altgermanischen Königsgottes und seines Kults.

So gibt uns der Mythos gerade dieses Göttersymbols, das wohl am wenigstens verstanden worden ist, einen Einblick in das Wesen der Menschen, die das alte Staatswesen trugen. Seine Kräfte rühren an das Tiefste des Menschen. Wer von diesem Geist ergriffen ist, steht über dem geschichtslosen Dasein, das sich auf das eigene Glück und auf das Wohlergehen des nächsten Kreises beschränkt. In ihm manifestiert sich ein Menschentum, das die Schranken des Nur-Persönlichen gewaltsam durchbricht und sich eingegliedert fühlt in ein größeres, weiteres Ganzes, in eine politische Einheit, die in der Gegenwart über den Einzelnen hinausragt, und über die Gegenwart hinaus in Vergangenheit und Zukunft. Die Tatsache, daß sich der Wodanskult fast über das ganze Germanien ausgebreitet hat, ist ein Zeichen dafür, daß alle Germanenstämme für diesen Geist empfänglich waren.[1] Und vielleicht begreifen wir nun auch, warum sich gerade dieser Kultus ausgebreitet hat zugleich mit der politischen Verstraffung der Germanen. Wir wissen alle, was es heißt, sich auf seinen persönlichen engen Kreis, auf sein persönliches vegetatives Gedeihen zurückzuziehen. Aber wir haben es erlebt, was es bedeutet, wenn weltgeschichtliches Schicksal anpocht und den Einzelnen emporreißt aus seinem engeren Dasein. Die Kultform, von der ich sprach, breitet sich aus in dem Maß, wie die Germanen hineingezogen werden in jenes weltgeschichtliche Ringen, das das weitere Schicksal Europas bestimmt hat. Dem Aufwachsen immer größerer politischer Zusammenhänge haben sich jene Jahrhunderte völlig aufgeschlossen erwiesen, und sie haben die Verpflichtung an diese größeren und immer größeren Zusammenhänge höher gestellt als das vegetative persönliche Wohlergehen. So haben sie sich den welthistorischen Aufgaben gewachsen gezeigt, die ihnen ihr geschichtliches Schicksal stellte. Aus sich haben die Germanen die Kräfte und Formen hervorgebracht, die zur Meisterung dieser Aufgaben notwendig waren, und darum hat ihnen die historische Zukunft gehört.

[1] Über die besondere Struktur Islands s. Zs. Germanien 1937, S. 193 ff.

OTTO HÖFLER

Zwei Grundkräfte im Wodankult

Es ist unbestritten, daß der Name Wodans zum Stamm **wōð-* gehört und mit ahd., mhd. *wuot*, ae. *wōd*, an. *óðr*, got. adj. *wods*, weiter mit lat. *vātēs*, gall. plur. οὐάτεις (Strabo), air. *fāith*, kymr. *gwawd* zusammenhängt. Und weiter ist es sicher, daß diesem germ. Stamm **wōð-* außer der Bedeutung „Wut, Zorn“ auch Bedeutungen eigen waren, die zum Bereich der dichterischen Inspiration gehören, so an. *óðr*, das u. a. „Dichtkunst“ bedeutet, ähnlich ae. *wōd*, wozu air. *fāith* „Dichter“, kymr. *gwawd* „Preisgedicht“ kommen, und, nach dem Bereich der Prophetie hinüberreichend, lat. *vātēs*, das manche für ein keltisches Lehnwort halten, sowie gall. οὐάτεις, das Strabo (IV, 197) mit ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι umschreibt. Und fast allgemeine Überzeugung ist es wohl auch, daß die gemeinsame semantische Basis dieser scheinbar so weit auseinanderliegenden Bedeutungen in dem Erfahrungsbereich psychischer Zustände zu suchen sei, die man mit „Ekstase“ zu bezeichnen pflegt.

Es ist gewiß ein semantischer Tatbestand, der besonderes geistesgeschichtliches Interesse verdient, daß die Bedeutungssphäre der „Wut“, auch des Kampfzorns, und die der dichterischen Inspiration sowie die der Prophetengabe hier durch denselben Wortstamm (und nicht einmal durch verschiedene suffixale Ableitungen voneinander getrennt!) bezeichnet worden sind und also von diesen Menschen offenbar als verschiedene „Seiten“ der „selben“ Sache aufgefaßt und angeschaut worden sein müssen.

In der gemeinsamen sprachlichen Bezeichnung von scheinbar so verschiedenen und für unser Empfinden so enorm weit auseinanderliegenden Phänomenen, wie Wut, Kampfzorn, Dichterbegeisterung und Prophetenvision es sind, liegt sicherlich eine Paradoxie, deren psychologische Auflösung und kulturhistorische Interpretation den modernen Menschen erheblich über den Kreis seiner eigenen alltäglichen psychologischen Erfahrungen hinauszugehen zwingt.

Daß es sich bei diesen Bedeutungsentwicklungen gleichwohl nicht um das Ergebnis eines zufälligen Spiels von semantischen Willkürakten handeln kann, die für uns nicht mehr überschaubar sind, das wird, wie mir scheint, dadurch erwiesen, daß jene drei scheinbar so unvereinbar verschiedenen psychischen Phänomene — Kampfzorn, Dichterinspiration und Prophetenvision — nicht nur mit dem germ. Appellativum **wōða-* (**wōðu-*) verbunden waren, sondern auch mit den geistigen Wesensfunktionen eben jenes Gottes, dessen Name mit diesem so vielfarbig schillernden Appellativum zweifellos zusammenhängt. Denn Wodan-Odin erscheint nicht nur als „Kriegergott“ im allgemeinen, sondern speziell auch als Gott der Kampfwut, der Kriegerekstase, wie Snorri Sturlusons Zeugnis von den Kräften und Künsten Odins es aussagt (Ynglingasaga, cap. 6: Odin als Erreger des Berserksganges: . . . *kunni svá gera* . . .), oder, vergleichbar, die bekannten Worte Adams von Bremen (IV, 26: *Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos*). Aber auch Wodans Funktion als Dichtergott bezeugt derselbe Snorri im selben Kapitel der Ynglingasaga (. . . *mælti hann alt hendingum, svá sem nú er þat kveðit, er skáldskapr heitir; hann ok hofgoðar hans heita ljóðasmiðir, þvíat sú íþrótt hófsk af þeim í Norðrlǫndum*). In seiner Edda erzählt Snorri (218 ff.) ausführlich die Ge-

schichte vom Dichtermet, den Odin in Adlergestalt unter hoher Gefahr aus dem Reich der Riesen raubte, und diesen Mythos kennen nicht nur die eddischen Hávamál (Str. 104ff.), sondern auch zahlreiche skaldische Kenningar setzten die Kenntnis dieser Tat Odins als allbekannt voraus (s. R. Meissner, Die Kenningar der Skalden, S. 428f.; vgl. 363f.). Als Zaubersänger wirkt er im zweiten Merseburger Zauberspruch. — Als Herrn der Sehergabe aber nennt ihn schon die Eingangsstrophe der *Vǫluspá*, in der die Seherin an den Gott die Worte richtet, er wolle, daß sie uralte Kunde von den Anfängen der Welt verkünde (... *vildo* [*villtu* H] *at ek, Valfǫðr, vel fyrtelia / forn spiǫll fira* ...; auch Str. 28ff.).

Alle diese drei Geistfunktionen, die Odin zugeschrieben werden — Kampfzorn, Dichterbegeisterung und Seherkraft —, kann man unter dem Begriff „Ekstase" zusammenfassen, und muß das wohl.

Was man aber auf Grund dieser semantischen Tatbestände erwarten würde, wenn man vom psychologischen Erfahrungshorizont des modernen Menschen ausgeht, wäre denn doch wohl zunächst dies, daß solche Ekstasis ein Heraus-Treten oder vielleicht ein Heraus-Brechen aus den Schranken und Formen des Rationalen, Geformten, Geordneten bedeuten müsse.

Aber an diesem Punkt erwartet uns eine zweite Paradoxie der Überlieferungen von Wodan-Odin, die, wie mir scheint, nicht weniger auffallend und beachtenswert ist als jene eben besprochene semantische, daß dasselbe Wort die Kampfwut des Kriegers, die Inspiration des Dichters und die Verzückung des Sehers bezeichnen konnte.

Man würde erwarten, daß die Dichtung, die der Eingebung eines so stürmischen Gottes wie Wodan zugeschrieben wurde, einen leidenschaftlich-ekstatischen Charakter zeigen werde, wie ihn so manche Teile der Weltliteratur aufweisen, deren Kunstwollen auf Expressivität, Unmittelbarkeit, Schwung und Drang zielt, auf Intensität des Erlebens, auch wenn es auf Kosten der Form gehen sollte, sogar bis zur Formfeindlichkeit und Formzerstörung sich steigernd. Die Weltgeschichte der Dichtung kennt manche Epochen, die von solchem Willen beseelt waren, und bisweilen werden Anzeichen dafür sichtbar, daß der Wille zum leidenschaftlichen Ausdruck in Wahrheit stärker ist als die Leidenschaft selbst, wie bei mancherlei Produkten der Sturm- und Drang-Periode oder des Expressionismus. Und gerade diese Schulen gelten ja vielen als besonders charakteristisch germanisch.

Bemerkenswert genug lehrt uns aber die frühgermanische Literaturgeschichte ganz andere Strukturen kennen.

Gerade die Dichtungsgattung, die sich vor allem auf den Ekstasegott Odin beruft, die altnordische Skaldenkunst, ist, wie bekannt, eine der formstrengsten Kunstarten nicht nur der Germanen, sondern der gesamten Weltgeschichte der Dichtung.

Snorri Sturluson, der uns den uralten Mythos vom lebensgefährlichen Raub des Dichtermets durch einen Göttervogel in der im Norden lebendigen Verbindung mit der Person Odins mit Behagen, aber doch wohl mit einem sehr ernsten Unterton mythischen Verstehens berichtet, er war selbst nicht nur antiquarischer Liebhaber der jahrhundertealten Hochkunst der Skalden und ihr gelehrter Theoretiker und Historiker, sondern er beherrschte diese schwierigste poetische Artistik selber in einem Grad von Virtuosität, der den modernen Leser oft genug schon formalistisch, wenn nicht geradezu pedantisch anmuten kann. Snorris genaue theoretische Darlegungen über die hundert Variationsmöglichkeiten der alten und jüngeren Strophengestaltungen konnte er selber durch eigene Dichtung schöpferisch veranschaulichen, und das in dieser Weise und mit dieser didaktischen Absicht geschaffene Preislied *Háttatal* (1222/23) ist eine formale Leistung, die man zwar mit einem gewissen Recht

„akrobatisch" nennen durfte (so Jan de Vries), die aber trotzdem von den beiden mächtigsten Männern Norwegens, König Hakon und Jarl Skule, als eine würdige Huldigungsgabe des bedeutendsten Mannes des isländischen Freistaats huldvoll aufgenommen werden konnte, ein Kunstwerk, nicht nur ein Kunststück.

Aber fast dreihundert Jahre vor diesem Dokument einer künstlerischen Überreife hatte der wohl stärkste unter den nordischen Skalden, Egil Skalagrimsson, eine nicht minder verblüffende Probe virtuosen technischen Könnens abgelegt (um 930): wie Magnus Olsen glänzend gezeigt hat (in der Zs. Edda V, Kristiania 1916, S. 235ff.), brachte es Egil fertig, in zwei skaldischen Strophen, die er als Fluchzauber gegen den Norwegerkönig Eirik Blutaxt in eine magische „Neidstange" in Runen einritzte, die vier aufeinanderfolgenden Halbstrophen in dem schwierigen *Dróttkvætt*-Metrum so zu gestalten, daß jede von ihnen die magische Zahl von 72 Runen enthielt. Wer die Gesetze der Skaldenstrophik mit ihrer genauen Regelung der Silbenzahl, der Quantitäten, der Alliterationen, Assonanzen, der verschiedenen Arten von Binnenreimen samt der Kenning-Technik kennt, der wird angesichts dieser zusätzlichen runenmagischen Kunst Egils (zu der M. Olsen a. a. O. noch einige runische Gegenstücke gestellt hat) einräumen, daß sich in der Geschichte der Dichtkunst kaum ein Gegenstück zu einer derartigen technischen Virtuosität auffinden lassen dürfte.

Aber Egil war nicht nur ein technischer Könner von solchen Graden, sondern ein wirklicher Dichter, eine der größten künstlerischen Begabungen des germanischen Mittelalters. Außerdem aber wissen wir durch die Egilssaga, daß er (wie schon sein Großvater Kveldulf) ein Träger ekstatischer Veranlagung war (s. Egilssaga, cap. 1 und 55). In seinem großartigen Gedicht über den Verlust seiner Söhne (*Sonatorrek*), in dem er Trost für seinen Schmerz suchte und fand, gebraucht er nicht bloß Kenningar wie „Raub Odins" für „Dichtung" (so 1, 6: *Viþors þýfe*: eine Anspielung auf den Raub des Dichtermets durch den Gott) — was ja auch bloß konventionelle Formel sein könnte. Sondern er hadert in wildem Grimm mit Odin, der seinen Sohn sterben ließ. Er ruft dem Gott zu, er habe gut mit ihm gestanden, wurde sorglos im Vertrauen zu ihm, bis Odin ihm die Freundschaft brach (Str. 22: ... *áþr vinon* ... *of sleit viþ mik*). Doch gab ihm der Gott Ersatz für sein Unglück (Str. 23: ... *bǫlva bœtr* ...) — denn er gab ihm fehlerlose Kunst (Str. 24: ... *íþrótt* ... *vamme firþa*). Das ist wohl nicht mehr Floskel, sondern der Dank des Dichters an den Gott, der ihm die Gabe der Kunst verlieh: an Odin als Gott der Inspiration.

Die für den modernen skeptischen Forscher immer wieder aktuelle Frage, ob denn solche Äußerungen nicht eben doch im Grund nur „poetisch-ästhetische Bilder" seien — letztlich nicht „mythologischer" zu beurteilen als etwa Tassos Wort „... gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide ...": diese Frage scheint an dieser Stelle sogar „exakt" beantwortet werden zu können. Der Schmerz, der aus Egils *Sonatorrek*, der Klage um den Verlust seiner Söhne, spricht, ist nicht weniger echt als die Worte aus dem „Tasso". Aber wir dürfen den Unterschied ernst nehmen zwischen jener Stelle, an der Goethe sagt: „... ein Gott ...", und der Gottanrufung Egils. Daß Egil an den Gott, mit dem er in dem Klagegedicht hadert und dem er zuletzt für seine Dichtergabe Dank sagt, wirklich geglaubt hat, und dies in einem „urtümlicheren" Sinn, als er aus jenen Worten Tassos von „einem" Gott redet — dies wird durch jene magischen Fluchstrophen bewiesen, in denen der aus Norwegen scheidende Egil dem König des Landes durch Runenzauber Sturz und Vertreibung anwünscht: „Die Götter mögen den König vertreiben ... zornig sollen die Götter und Odin sein ..." (... *gram reke bǫnd af hǫndum, reiþ sé rǫgn ok Óþenn* ...). Ein solcher magischer Fluch setzt unmittelbaren Glauben voraus.

Wir dürfen folgern: Ein Mann wie Egil hat seine Dichtergabe als Gabe des Gottes Odin mit einer Unmittelbarkeit empfunden, die sich von allem abhebt, was moderne Dichter über Kunst als Gabe Apollons oder der Musen sagen können. Denn er hat an Odin als Wirklichkeit geglaubt, sonst hätte er ihn nicht durch Runenzauber anrufen oder beschwören können.

Ein gleichsinniges seelisches „Erleben“ und Deuten des Inspirationsvorganges muß auch allen Mythen ursprünglich zugrunde gelegen haben, die von göttlicher Herkunft solchen geistigen Geschehens erzählten, und dieses Geschehen gerade dem Ekstase-Gott Odin zuschrieben. Schon vor Egils Lebenszeit setzen Kenningar solcher Art ein (schon bei Bragi, Lausavisur 2: *Gauts gjafrǫtuðr*: „der Odins Gabe empfängt“ für Dichter, s. Meissner, Die Kenningar der Skalden, S. 363). Aber auch noch Egil, dieser Virtuose der Dichtkunst und der dichterischen Technik, muß seine hochkomplizierte künstlerische Gestaltungsfähigkeit als Einstrahlung desselben Gottes empfunden und erlebt haben, der auch die kriegerische Kampfekstase wachrief, welche dieser grimmige Skalde aus eigenem Erleben sicher so unmittelbar kannte wie die Erleuchtung zu poetischer Gestaltung. Und diese Tatsache ist merkwürdiger, als wenn ein kriegerischer Skalde nebeneinander einen Dichtungsgott und einen Kampfgott verehrt hätte, wozu der Polytheismus ja die geistige Möglichkeit dargeboten hätte, wie Apollon und Ares ja beide Söhne des Zeus waren, aber unverwechselbar verschiedene Gestalten.

In der dichterischen Inspiration eines Egil offenbart sich — im Gegensatz zu sehr vielen sehr andersartigen Ekstase-Arten, die die Menschheit kennt — die selbsterlebte Erfahrung eines Erleuchtungsvorgangs, der nicht „Sprengungstaumel“ ist, sondern zur F o r m führt, ja geradezu als Form-Eingebung, als „Gestalt-Offenbarung“ bezeichnet werden könnte.

Es darf wohl gefragt werden, ob es nicht zum Wesen jeder künstlerischen (nicht allein der dichterischen, sondern auch jeder musikalischen und bildnerischen) Inspiration oder Ekstasis oder Erleuchtung oder Offenbarung gehört, daß sich dem dabei von einer „höheren“ Macht Ergriffenen oder Hingerissenen eben G e s t a l t e t e s offenbare.

Es mag angebracht sein, auf dieses Grund-Phänomen geistig-künstlerisch-kulturellen Erlebens mit Nachdruck hinzuweisen, denn der Begriff der Ekstase, als eines „Heraus“-Tretens, kann unsere Vorstellungen leicht in andere Bahnen lenken. In dem in mancher Hinsicht verdienstvollen Werk von Martin Ninck, Wodan und germanischer Schicksalsglaube (Jena 1935), das schon durch seine umfangreichen Materialsammlungen erheblichen Einfluß geübt hat, wird eine Art von Ekstase geradezu in den Mittelpunkt der Deutung gestellt, für die Ninck wiederholt die Bezeichnung „Sprengungstaumel“ angemessen fand. Nicht zufällig kommt in der Darstellung Nincks solchen Entrückungszuständen besondere Bedeutung zu, in denen der Körper des Befallenen in totenähnlicher Erstarrung liegt, während seine Seele „ausfährt“.

Eine auf Ganzheitserfassung zielende Betrachtungweise darf die Frage stellen: Wie käme man von dem Erlebnistypus solcher Ohnmachts-Entrückung zu den geschichtlich nicht anzuzweifelnden Funktionen Wodan-Odins als Kriegsgott? — Als Gott der Prophetie mag Odin aus solchen Phänomenen starrkrampfähnlicher Entrückungs- und Trance-Zustände vielleicht begreiflich gemacht werden können. Niemals aber wird es möglich sein, aus Ekstasen solcher Art die Funktionen Wodan-Odins als Kriegergott oder als Königsgott herzuleiten. Und doch ist *Woden* in England als Ahnherr der Königshäuser der 8 altenglischen Königreiche angesehen worden (Kent, Eastangle, Essex, Mercia, Deira, Bernicia, Wessex, Lindesfaran: s.

etwa die Stammbäume und Genealogien in Grimms Deutscher Mythologie[4], III, S. 377ff.; vgl. K. Sisam, Proceedings of the British Academy, 1953, S. 287ff.).

Hier sei zum Problem des Wodan-Königtums, von dem an anderer Stelle eingehend zu sprechen bleibt, nur dies gesagt: weder der Begriff des „Sprengungstaumels“ noch der der „Seelenausfahrt“ in Trancezuständen wird den Weg zu der Art von **wōð-* weisen können, die hier zum Sinn des Namens Wodans führen könnte. Es muß schon die Krieger-Ekstase gewesen sein, die in diesen Eroberungsstaaten dem Wodankult sein Gepräge gegeben hat (gleichwohl ist aber auch im Altenglischen das Wort *wōd* in der Bedeutung „Dichtung“ zuverlässig bezeugt!).

Ich möchte das diesen Paradoxien zugrunde liegende Problem etwa so umreißen: Ist hier in dem Phänomen der **wōð-*, zu deren Wortstamm der Gottname **Wōðanaz* gewiß zu stellen ist, mit dem irrationalen Faktor des Hingerissenseins nicht auch ein z w e i t e r Faktor verbunden, der dem Rationalen oder doch dem Ordnungshaften, Gestalthaften zuzuzählen ist (wodurch Ratio und Gestalt nicht gleichgesetzt werden sollen)?

Man wird, um noch einmal das Werk Egils ins Auge zu fassen, bei seinem Selbstverständnis zwar seinen Glauben, daß seine dichterische Inspiration eine göttliche Gabe von oben, also eine Eingebung des Gottes sei, als lebendiges seelisches „Erleben“ ansehen dürfen, nicht aber die minuziös ausgetüftelte technische Kunst, mit der er in jenen Fluchstrophen jede Halbstrophe auf die magische Zahl 72 abzuzirkeln vermochte[1]. Bemerkenswert ist dabei, wie in Egils Dichtung das Künstlerische, das er als Gabe Odins feiern konnte, mit diesem technisch-rationalen Raffinement verbunden ist.

Zweifellos ist es gerade diese Sphäre des Rational-Technischen, die sehr viele Geschichtsbetrachter im Kulturbereich des germanischen Altertums nicht anzutreffen erwarten. Doch verdienen die Überlieferungsbestände dieser Art besondere Aufmerksamkeit — und merkwürdigerweise zeigt es sich, daß sie wiederholt Beziehungen zum Wodan-Odin-Kult erkennen lassen — also eine Wiederholung der zunächst so paradox anmutenden Verbindung von Rationalem und Irrationalem, wie sie Egils runenmagische Kunst, die zugleich Odin als Helfer anruft, in gefestigter Synthese erkennen läßt.

Zunächst ist festzustellen, daß die Kunst zahlenmagischer Runentechnik, die von Egil in einer besonders virtuosen Art gehandhabt erscheint, schon in den Jahrhunderten vor Egil eine Höhe erreicht hatte, von der die ältere Germanistik kaum eine Ahnung hatte. Hier nur ein paar Beispiele:

In einer unmittelbar vor der Veröffentlichung stehenden Untersuchung[2] kann Heinz Klingenberg den Nachweis führen, daß die Runen auch im Dienst der Gematrie gebraucht worden sind, d. h. daß die einzelnen Lautzeichen, wie bei antiken Alpha-

[1]) Magnus Olsen hat a. a. O. gezeigt, daß die in der Egilssaga (cap. 56) in altnordischer Lautform überlieferten Strophen erst dann je 72 Zeichen aufweisen, wenn man sie in die Runenorthographie des 10. Jhs. überträgt (wovon die Aufzeichner der Handschriften im 14. Jh. natürlich nichts ahnten; diese hatten verkannt, daß dieser Fluch auf die Neidstange geritzt worden war, was erst M. Olsen gezeigt hat). Indem M. Olsen die Gegenprobe machte, auch die übrigen 85 Halbstrophen Egils in diese Runenorthographie zu übertragen, wobei sich aber nirgends die Zahl 72 in je zwei aufeinanderfolgenden Halbstrophen ergab (s. ib. S. 239, Anm. 1), hat er mit wahrscheinlichkeitsmathematischem Kalkül gezeigt, daß es sich bei dieser zahlenmagischen Besonderheit der Fluchstrophen nicht um Zufall handeln kann.

[2]) Sie ist unterdessen unter dem Titel „Runenschrift-Schriftdenken-Runeninschriften“ im Verlag C. Winter, Heidelberg 1973, erschienen.

beten, auch zur Bezeichnung von Zahlen verwendet werden konnten, und zwar in der Reihenfolge des älteren Futhark, also *f* als 1, *u* als 2 usw. Die daraus sich ergebenden numerischen Möglichkeiten aber werden schon sehr früh zu Zahlen-Künsten erstaunlicher Art verwendet. Ohne der Veröffentlichung Klingenbergs vorgreifen zu wollen, darf ich schon jetzt auf seine Entdeckung hinweisen, daß in einer Anzahl von Runeninschriften, die größer ist, als daß dabei der Gedanke an bloßen Zufall erlaubt wäre, die Summe der gematrischen Zahlenwerte der dabei verwendeten Runen jeweils das Dreizehnfache der Anzahl der Einzelrunen der Inschrift ausmacht. Wer den Versuch unternimmt, ein derartiges Kunststück etwa mit nhd. Buchstaben, die dabei auch gematrisch als Zahlzeichen verwendet würden, nachzuahmen, der kann sich sehr rasch davon überzeugen, was für extremen Schwierigkeiten ein solches Experiment begegnen würde. Und doch sind, wie Klingenberg zeigen kann, solche Schwierigkeiten bereits in einer ganzen Reihe von urnordischen Runeninschriften tatsächlich gemeistert worden.

Auch die Dreizehn war, wie man schon lange von außergermanischen Belegen gewußt hatte, eine geheiligte oder tabuierte magische Zahl (wie stark eine solche irrationale Bedeutung bestimmter Zahlen psychisch zu wirken vermag, lehrt ja noch heute die Verbreitung und Intensität des Aberglaubens um die Unglückswirkungen der Zahl 13). Im Bereich der Runen spielt die rational-irrationale Verwendung von Zahlenkünsten zu magischen Zwecken, wie man seit langem weiß, eine sehr bedeutende Rolle. Es ist aber nicht zu vergessen, daß die Runen selbst seit alter Zeit einen geheimnisvollen, wohl mythisch zu nennenden Charakter zeigen: deshalb konnten auch Einzelrunen als magische Heilszeichen verwendet werden. Und bekanntlich verwendet Wulfila das gotische Wort *runa*, um das Wort μυστήριον der Heiligen Schrift wiederzugeben.

Dazu aber kommt, daß die Runen, wie mancherlei Zeugnisse beweisen, mit Wodan-Odin in besondere Beziehung gesetzt wurden. Die berühmten eddischen Strophen (*Hávamál* 138ff.), in denen geschildert wird, wie Odin neun Nächte ohne Speise und Trank am windigen Baum hing, mit dem Speer verwundet, dem Odin geweiht, er selbst sich selbst, um dann „schreiend" (*œpandi*) die Runen „aufzunehmen": in ihnen hat man schon längst den Reflex einer Einweihung des Runenmeisters zu seiner magisch-sakralen Kunst vermutet, wobei Odin als Ur-Runenmeister, als mythischer Prototyp dieser geheimnisvollen Kunst verehrt worden sei. Eine Bestätigung dieser auf einen Runen-Kult sich beziehenden Deutung möchte ich darin sehen, daß, Jahrhunderte vor der Aufzeichnung der Älteren Edda, in Schweden gegen 70 Runensteine (des 11. Jh.s) als Errichter oder Ritzer der Inschriften *Œpir* nennen, was m. E. nicht als eigentliches Nomen proprium (eines oder mehrerer Runenmeister?) anzusehen ist (so O. v. Friesen in Nordisk Kultur VI, S. 221ff.), sondern als „Berufsbezeichnung" dieser Runenmeister, ein Nomen agentis zu jenem Verbum *œpa* (= got. *wōpjan* φωνεῖν, βοᾶν, *at-wōpjan* προσφωνεῖν), das in der Edda das „Schreien" beim Aufnehmen der Runen bezeichnet (s. o.), das also wohl nur als ein kultisches Rufen oder Schreien gedeutet werden kann, in dem man (im Gegensatz zu einem geheimnisvollen „Raunen" der Runen) einen ekstatischen Akt vermuten möchte. Das nächtelange „Hängen" am Baum ohne Speise und Trank hat, als asketische Herbeiführung eines kultischen Trance-Zustandes, bemerkenswerte Gegenstücke, wobei hier nur auf die magische Erwerbung von Weisheit im mlat. *Raparius* hingewiesen sei (. . . *hic pendens didici tempore multa brevi*: s. die Belege in Sijmons—Gerings Kommentar zu den Liedern der Edda I, S. 147ff.). Wir werden auch die Weihung des Runenmeisters an Odin als tatsächlich ausgeübten kultischen Akt anzusehen haben.

Da nach Klingenbergs Untersuchungen virtuose gematrische Künste schon auf dem Runenhorn von Gallehus (um 400) nachzuweisen sind und der Name *Wodan* auf der Bügelfibel I von Nordendorf in Bayern (bald nach 600), wenn auch nicht alleinherrschend, eingeritzt ist, anderseits der norwegische *Wodurid*-Stein von Tune (um 400) eine Beziehung zum Wodankult vermuten läßt: so darf man sagen, daß auch auf dem kultur- und geistesgeschichtlich so wichtigen Gebiet des Runenwesens und Runenzaubers die scheinbar so gegensätzlichen Kräfte der Ekstase und rationaler Zahlen-„Technik" nicht in getrennten Lebensbereichen beheimatet sind, sondern in so enger Wechselbeziehung stehen, daß man wohl von „Synthese" wird sprechen dürfen. —

Eine der überraschendsten Entdeckungen der germanischen Altertumskunde war es, als seit 1934 durch Ausgrabungen auf Seeland die Festungsanlage der Trelleborg aus der Wikingerzeit freigelegt wurde, die in ihrem Aufbau und ihrer Anlage eine Mathematizität von einer Strenge erkennen ließ, welche zunächst völlig unvereinbar mit allem schien, was man bis dahin vom germanischen Altertum zu wissen glaubte: 16 Häuser von genau 100 Fuß Länge, in vier Quadraten genau symmetrisch angeordnet. Die Grundrisse der Häuser bilden Ellipsen, die je einen Brennpunkt gemeinsam haben, die Diagonalen des Mittelplatzes messen ebenfalls genau 100 Fuß, die Diagonalen des Häuserkarrees genau die Hälfte des Radius des äußeren Randes des Burgwalls usw., wobei die Abweichung der Ausführung vom geometrischen Plan kaum mehr als 2 Promille beträgt — im ganzen eine geradezu ausgeklügelte mathematische Anordnung (s. J. Brønsted, Danmarks Oldtid III, 1940, S. 333ff., P. Nørlund, Trelleborg = Nordiske Fortidsminder IV, 1, Kopenhagen 1948; Verf., Germ. Sakralkönigtum I, 1952, S. 308ff., 369ff.).

Die Überraschung stieg aber noch weiter an, als in den folgenden Jahrzehnten noch drei weitere wikingzeitliche Festungsanlagen ausgegraben werden konnten, die demselben extrem mathematisch-geometrischen Typus angehörten, aber dessen Grundschema z. T. in noch reicherer, aber wiederum extrem streng mathematischer Weise ausgestaltet hatten: die Festungsanlagen der Aggersborg am Limfjord, von Fyrkat am Mariager-Fjord und von Nonnebakken auf Fünen (Abb. z. B. bei Brønsted, a. a. O. III², 1960, S. 365ff., 442).

Es war schon bei der Burganlage der Trelleborg festgestellt worden, daß das Längenmaß, das diesem Aufbau zugrundegelegt war, der römische Fuß war (d. i. 29,5 cm), woraus auf Mitwirkung südlicher Baukunst geschlossen werden konnte. Aber es war nicht möglich, auch nur annähernd vergleichbare südliche Vorbilder der mathematischen Gesamtanlage dieser nordischen Festungen ausfindig zu machen. Die durchgeführte Mathematizität aller dieser vier Anlagen bildete zunächst für alle beteiligten Fachleute eine radikale Überraschung, die sich in der einschlägigen Literatur sehr eindrucksvoll widerspiegelt.

Ein Gegenstück solcher Mathematizität aber stellt eine Mitteilung auf dem berühmten Runenstein von Rök (Schweden, Östergötland, 9. Jh.) dar, daß „20 Könige auf Seeland vier Winter saßen, mit vier Namen, Söhne von vier Brüdern: 5 (mit Namen) Valke, Söhne von Radulf, 5 (mit Namen) Hreidulf, Söhne von Rugulf, 5 (mit Namen) Haisl, Söhne von Hord, und 5 (mit Namen) Kunmund, Söhne von Björn" (zum Text Verf., a. a. O., S. 4ff., 296ff.).

Nun lassen sich aus dem Altnordischen Parallelen dafür aufweisen, daß Schwurbrüder denselben Namen führen konnten und daß sich Gruppen von Kriegern als „Söhne" eines kultischen Patrons, eines gemeinsamen (mythischen) „Vaters" bezeichneten (s. Verf. ib., S. 301ff., 323ff., und Arkiv för nordisk filologi 78, 1963, S. 89ff., und 81, 1966, S. 246ff.). Wenn hier ein solches Verhältnis vorliegt (denn

daß die hier genannten 20 [See-]Könige leibliche Vettern gewesen seien, ist höchst unwahrscheinlich), dann haben wir es hier mit einer kultischen Organisation zu tun: 4 in sich enger geschlossene Wikingergruppen bildeten zusammen einen umfassenderen Verband, indem ihre 4 (mythischen) „Patrone“ als Brüder, somit ebenfalls als miteinander eng verbunden, angesehen wurden: eine komplizierte, aber jedenfalls streng „mathematische“ Sozialorganisation.

Wenn diese Deutung der „auf Seeland“ überwinternden Wikingerscharen zutrifft, dann bietet uns der Runenstein von Rök gleichsam den illustrierenden und erklärenden Text zu der so streng mathematisierenden seeländischen Wikingerfestung der Trelleborg dar (Näheres a. a. O., 1952, besonders S. 369ff.). Auch das auf dem Rökstein genannte Wikingerheer war ja dann streng mathematisch gegliedert, zugleich aber kultisch organisiert, wenn die hier erwähnten gleichnamigen „Könige“ (in denen man schon lang Seekönige vermutet hat) nicht leibliche Brüder waren, sondern Schwurbrüder, und ihre „Väter“ mythische Personen. Tatsächlich sind zwei dieser „Väter“-Namen auch als mythische Odinsnamen mit Sicherheit nachzuweisen (*haruþ-* = an. *Hǫrð* und *birn-* = an. *Bjǫrn*), und die beiden anderen (*raþulf* = an. *Ráðulf* und *rukulf-* = an. *Rugulf*) können ebenfalls mythisch gedeutet werden (Verf. a. a. O., 1952, S. 327ff.). Wenn diese vier „Väter“-Namen also mythische Personen bezeichnet haben, so dürfte man ihnen eine kultische Funktion zuschreiben, von der sich vermuten läßt, daß sie eine ähnliche Struktur gehabt hätten wie Odin als Kriegergott — nur daß hier jede der 4 Untergruppen (die ihrerseits 5 „Könige“ umfaßte) je einem der vier mythischen „Väter“ unterstand: ein schon sehr differenzierter und dabei streng mathematisierter Sozialaufbau, dessen extreme Strenge im Bau der Trelleborg und jener drei anderen dänischen Wikingerfestungen Gegenstücke hat, die jedenfalls unwidersprechlich zeigen, daß die Gabe der „Rationalität“ hier einen ganz anderen Grad erreicht hatte, als man dies bis vor wenigen Jahrzehnten für möglich gehalten hätte. Wenn gleichwohl diese Wikingerheere in der Weise kultisch organisiert gewesen sein sollten, wie wir dies von dem Heer jener 20 Seekönige auf Seeland vermutet haben, so läge auch hier eine Synthese von Rationalem und Kultischem vor, wie ich das in den vorhin besprochenen Fällen angenommen habe. —

Nicht nur durch die Etymologie des Namens *Wodan* wurde und wird es nahegelegt, vor allem an das „Sturmhafte“ in seinem Charakter zu denken. Und obgleich alle belegten westidg. Verwandten von germ. **wōð-*, also gall. οὐάτεις, lat. *vātēs*, air. *fāith*, cymr. *gwawd* durchwegs auf psychische „Erregung“, nicht auf physische Erscheinungen des Sturms hindeuten (denn Ausdrücke wie „wütender Sturm“, „das Wüten des Sturms“ usw. sind ja klärlich als sekundäre bildliche Übertragungen vom Psychischen auf Physisches zu verstehen), so ist doch die Selbstidentifizierung von stürmischen, dahinstürmenden Ekstatikern mit dem Sturm als ein Zentralphänomen und Zentralerlebnis des Wodankultes anzusehen, wie ich an anderer Stelle gezeigt zu haben glaube (dazu nun Verf., Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen, Sitz.-Ber. d. Phil.-hist. Kl. d. Österr. Akad. d. Wiss., Bd. 282, 1973). Die Beziehungen Wodans zum indoiranischen *Vāta*, die ich ursprünglich in dieser Gedenkschrift erörtern wollte, sollen nun, aus Raumgründen, an anderer Stelle behandelt werden. Das „Sturmhafte“ dieses Gottes tritt uns anschaulich vor Augen, wenn wir die mit seinem Namen verbundenen Mythenkreise mit der mythischen Gestalt etwa Juppiters oder des olympischen Zeus vergleichen. Wenn wir aber mit den erzählenden Mythen von Wodan-Odin und seiner Kriegerschar die Kultformen der „dahinstürmenden“ Scharen der ekstatischen Kriegerverbände zusammensehen, die nach der Deutung dieser Kultformen als Verwandlungskulte das Wodansheer

„repräsentierten“: dann scheint das „Sturmhafte“ das Bild erst recht zu beherrschen, so daß Wodans Funktionen als Dichtergott, Sehergott und andere so wichtige Funktionen wie seine Rolle als Königsahnherr zurückgedrängt, wenn nicht gar als nebensächlich erscheinen könnten. Wieder erhebt sich dabei die wiederholt aktuell gewesene Frage, ob die Vielfalt der historisch nachweisbaren Funktionen des Gottes als ein (zeitliches) Nacheinander aufgefaßt werden müsse, bei dem sich eine Funktion aus der anderen entwickelt habe und vielleicht die vorhergehende jeweils ausgelöscht habe — wobei freilich die praktischen Versuche, eine solche Kette von aufeinanderfolgenden Funktionen zu konstruieren, sehr weit auseinandergegangen sind. Eine prinzipiell andere Möglichkeit besteht darin, daß man versucht, die verschiedenen Funktionen als verschiedene „Seiten“ eines in sich geschlossenen, wenn auch vielfach gegliederten Komplexes zu verstehen. (Dazu Verf., Kult. Geheimbünde der Germanen I, 1934, S. 269ff., 323ff.)

Gerade die „rationalen“ Erscheinungen in den mit Wodan-Odins Namen verbundenen Überlieferungen, von denen oben die Rede war, wird man schwerlich in eine „Kette“ von nacheinander auftretenden Erscheinungsformen eingliedern können. Es fragt sich, ob sie nicht vielmehr zum psychischen „Kern-Bestand“ dieses religionshistorischen Komplexes gehören? Wie soll man, beispielsweise, vom „Ekstatischen“, das uns schon durch die Etymologie des Namens **Wōðanaz* als zum Wesen dieses Gottes gehörend verbürgt erscheint (wobei es diskutabel bleiben mag, ob er als Herr der Ekstase oder als Ekstatiker oder als Herr von Ekstatikern oder als alles zugleich gegolten habe), zu seiner Funktion als Königsahnherr gelangen?

Sicher geht kein Weg vom Phänomen des Entrückungsschlafes, aber auch nicht dem eines „Sprengungstaumels“ zu der welthistorisch gewichtigen Funktion Wodans als Königsahnherr, so als Ahnherr der englischen Königsgeschlechter (wozu die analogen Funktionen des mit *Óðin* zumindest strukturverwandten *Gaut-* [langob. *Gaus-us*, got. „*Gapt*“] kämen, von denen hier jedoch nicht gesprochen werden soll).

Zum Verständnis dieser Funktion Wodan-Odins als Königsahnherr von germanischen Erobererstaaten wird man gewiß nicht von seiner Funktion als Dichtergott, Sehergott (oder gar als „Windgott“, wie man gemeint hat) gelangen können, wohl aber von seiner Funktion als Kriegergott, die uns nicht nur in der altnordischen Literatur vielfach bezeugt ist, sondern auch in kontinentalen Überlieferungen vom germanischen „*Mercurius*“.

Aber wenn die „Wodan-Krieger“, d. h. die Kriegerscharen, die durch eine kultische Verehrung Wodans verbunden waren, als wild stürmende „Ekstatiker“ vorzustellen sind — was man z. B. von den römischen Legionären nicht wird behaupten können —, so würde man zwar wohl begreifen können, daß solche Krieger erfolgreiche Angreifer waren und daß die Anführer solcher Scharen sich mit Wodan kultisch „verbunden“ fühlten, ja ihn im ekstatischen Verwandlungskult „repräsentierten“ konnten. Viel schwerer aber scheint es begreiflich, wie denn solche stürmische Ekstatikertruppen dauerfähige staatliche Ordnungen schaffen konnten, wie es die altenglischen Staaten mit *Woden*-Dynastien vor ihrer schrittweisen Vereinigung gewesen waren, die sich ja dann ebenfalls um Staaten vollzog, die von Königen geführt wurden, welche als Nachkommen *Wodens* galten.

War nicht, so wird man fragen dürfen, auch bei der Gründung solcher an Wodan-Dynastien gebundenen Staaten eine „rationale“ Ordnungs-Kraft wesentlich am Werk?

Auch zur Beantwortung dieser Frage können uns vielleicht mythologische, kult- und religionshistorische Überlieferungen einige konkrete Anhaltspunkte geben.

In zwei verschiedenen Überlieferungsgruppen berichten altskandinavische Quellen, daß der Gott Odin nordischen Königen, die ihm durch persönliche Weihung verbunden waren und seine Verehrer und Schützlinge waren, die wichtige, siegbringende Kriegskunst der keilförmigen Schlachtordnung beigebracht habe.

So erzählen es Saxo Grammaticus im I. Buch seiner Gesta Danorum vom Dänenkönig *Haddingus* und außer Saxo (im VII. und VIII. Buch) auch altwestnordische Quellen vom Dänenkönig Harald Kampfzahn (an. *Hilditǫnn*). Beide Könige werden uns in enger Bindung an Odin lebend und sterbend geschildert, und es läßt sich zeigen, daß diesen Erzählungen weithin reale kultische Institutionen entsprochen haben (s. Verf., Germanisches Sakralkönigtum I, 1952, S. 89ff., 104ff.):

Hadding, dessen Name zu *haddr* < **hazd-* „langes Haar" gebildet ist und (wie der der vandalischen Hasdingen) auf die Institution des Weihe-Haares hindeutet, galt als von Jugend auf dem Odin geweiht, der ihn von Sieg zu Sieg führte und dem er sich am Ende seines Lebens opferte. Denn so ist die Erzählung Saxos (am Ende des I. Buches) zu verstehen, daß sich der siegreiche König vor den Augen des Volkes erhängt habe (*suspendio se vulgo inspectante consumpsit*): sein Schutzherr war ja der Hängegott (*hanga guð, galga valdr* usw., s. ib. S. 107ff.). — Auch von Harald Kampfzahn erzählen die Quellen, daß er seit seiner Erzeugung dem Odin geweiht gewesen sei, als siegreicher König Dänemark geeinigt und andere Länder erobert habe und in der Schlacht ohne Rüstung an der Spitze seines Heeres gefochten habe, durch Odin unverwundbar gemacht. Der Gott selbst habe den Greis nach einem siegreichen Leben getötet. Ruhmvoll sei er dann mit seinen Kampfgefährten ins Totenreich eingezogen.

Und von diesen beiden siegreichen Odin-Königen (wie wir sie wohl nennen dürfen) erzählt die Überlieferung, daß sie von ihrem Schutzgott die unwiderstehliche Kriegskunst des Kampfkeils gelernt hätten (Lit. ib. S. 90ff., 109, 117ff. und H. Beck, Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tiersymbolik (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der german. Völker, NF 16 [140], 1965) S. 41ff.; Much, Die Germania des Tacitus[3], 1967, S. 150f.).

Aus diesen mythendurchzogenen Berichten dürfen wir entnehmen, daß es die militärische Einrichtung der keilförmigen Schlachtordnung auch im Norden schon in alter Zeit gegeben hat und daß sie als eine wichtige, sehr folgenreiche Erfindung angesehen wurde. Wieweit sie vom römischen *cuneus* beeinflußt oder ihm unmittelbar nachgeahmt war (sie wurde von Germanen schon 357 in der Schlacht bei Straßburg verwendet), das ist umstritten, doch deutet unser Wort „Fürst", ahd. *furisto*, as. *furisto*, eigentlich: „der Vorderste", schon auf den „Schlacht-Keil" — die Kampf-Ordnung, die, von dem Typus der Schlacht-Reihe, der Phalanx, unterschieden, den Anführer unmittelbar an die Spitze der sich verbreiternden Kampfschar stellte. Diese Kampf-Ordnung konnte zugleich für die Sozial-Ordnung und die Herrschafts-Ordnung entscheidende Folgen haben. Das Fürstentum, das mit dieser Kampfordnung verbunden war, ist sicher kein Vegetationskönigtum gewesen, sondern ein Kriegerkönigtum oder Gefolgschaftskönigtum. Der *furisto* stand dabei buchstäblich an der „Spitze" seines Heeres (zum Odinsnamen *Rani* s. Verf. a. a. O. S. 99f., Anm. 48, auch S. 95f.). Saxo und andere Quellen lassen deutlich erkennen, daß es sich bei dieser Kampfkeilordnung (*corniculata . . . acies*) um eine streng disziplinierte Aufstellung der Kämpfer handelte (vgl. u. a. Harbitz, Maal og minne, 1939, S. 139ff.; bes. Saxo I 8, 16, ed. Olrik-Ræder, S. 31) — die aber trotzdem mit Odin in Verbindung gebracht wurde (*cum Othynus disciplinae huius traditor ac repertor extiterit* . . ., sagt u. a. Saxo VIII 4, 8, ed. Olrik-Ræder, S. 219). — Es läßt sich leicht einsehen, daß die Sturmkraft dieser Truppen Odin zugeschrieben werden konnte,

ohne daß dies im Widerspruch gegen ihre strenge und erfolgreiche Ordnung gestanden hätte. Wenn eine solche Kämpferschar siegreich war und neues Land erfocht, so konnte ihr Anführer im Kampf Wodan oder Odin „repräsentieren" und nach dem Sieg ein Fürst oder König werden, der diesem Gott eng verbunden blieb, wie die Geschichten Haddings und Haralds es schildern, aber in der weiteren Überlieferung als des Gottes „Sohn" gelten — so wie Snorri erzählt, daß Odin, als er Sachsen gewonnen hatte, seine „Söhne" dort als Hüter des Landes eingesetzt habe (Ynglingasaga, cap. 5: *Óðinn „eignaðisk ríki víða um Saxland ok setti þar sonu sína til landzgæzlu* . . ."). Wir dürfen, glaube ich, in den „disziplinierten" und trotzdem „sturmhaften" Kriegerscharen, die durch den Kult Wodan-Odins zusammengehalten waren, die Gründer jener Wodan-Königtümer sehen. Auch hier also wäre das „Sturmhafte" des Wodankultes mit einem wohl „rational" zu nennenden Moment der Ordnung verbunden gewesen, das weit ablag von einem „Sprengungstaumel" und trotzdem mit Formen der Ekstase verbunden war, die wir als religiös ansehen müssen. Denn sonst wäre die Verbindung des Gottnamens Odin mit diesen Ordnungsformen ja nicht zu begreifen.

Ich kann die hier skizzierten Zusammenhänge an dieser Stelle nicht weiter verfolgen. Wer die Zusammenschau religiöser, sozialer und psychologischer geschichtlicher Faktoren nicht grundsätzlich für abwegig hält, wird die Frage nach dem inneren Zusammenhang der scheinbar so disparaten Funktionen und Eigenschaften dieses berühmtesten und rätselreichsten unter den germanischen Göttern nicht theoretisch oder praktisch a limine ablehnen.

Ohne hier auf weitere Konsequenzen der Frage nach dem Verhältnis ekstatischer, rationaler und gestaltender Kräfte im Wodankult eingehen zu wollen (ich hoffe darauf in anderem Zusammenhang zurückkommen zu können), möchte ich doch noch auf eine Merkwürdigkeit dieser Überlieferungsbestände wenigstens andeutend hinweisen.

Wir sind seit Nietzsche gewohnt, im Dionysischen und im Apollinischen zwei Grundkräfte der griechischen Hochkultur zu sehen, die, einander entgegengesetzt, eine polare Ur-Spannung im religiösen und kulturellen Leben der Hellenen bedeuten. Der plastische Geist der Griechen hat sie in zwei unvergeßlichen Göttergestalten verewigt.

Zwar steht im Mittelpunkt des Apollonkultes zu Delphi das Orakel, das in der ekstatischen Verzückung der Pythia die Stimme des Gottes der Inspiration verehren zu dürfen glaubte (und dies wohl nicht nur erheuchelte) — und aus dem ekstatischen Kult des Dionysos ist eine der strengsten Dichtungsformen der Menschheit emporgewachsen, die attische Tragödie.

Und trotzdem stehen uns Apollon und Dionysos als zwei Götter-Gestalten, zwei Geist-Charaktere vor dem Auge, die keiner verwechseln oder vermischen wird — oft genug an den Urgegensatz von Rationalem und Irrationalem gemahnend, vielleicht auch an den von Gestaltetem und Drängendem.

Im Wodankult konnten wir Wirkungen dieser beiden Ur-Kräfte der menschlichen Seele in mancherlei seltsamen Entzweiungen, aber auch Paarungen wahrnehmen oder doch wenigstens erahnen: künstlerische Inspiration, deren sprachliche Bezeichnung mit dem Wort „Wut" engstens verwandt ist und die zur vielleicht formstrengsten, regelhärtesten Dichtungsgattung der Geschichte geführt hat; mythisches Sehertum, dessen Entrückungen mit den kosmischen Visionen von Weltentstehung, Weltuntergang und Weltenschicksal verbunden erscheint; extrem technisch-mathematische Genauigkeit in Organisationsformen kultischer Art; ein Kämpfertum sturmhafter Ekstase, die ein Einswerden mit den Toten und ihrer Unsterblichkeit

ersehnt und sie zu erreichen glaubt, und die dabei eine Gemeinschaftsordnung erstellt hat, die ganze Staatsgebilde mit dem Namen Wodans verbinden konnte.

Die „Spannung" zwischen den in diesen Manifestationen sich offenbarenden seelischen Impulsen ist nicht geringer als die zwischen den Kräften, die man als dionysisch und apollinisch anzusprechen sich gewöhnt hat. Aber in wahrhaft „merkwürdigen" Synthesen erscheinen solche Spannungspaare, deren wir hier nur einige andeutend umschreiben konnten, im Germanischen in einer einzigen Göttergestalt vereinigt, die dadurch umso rätselhafter erscheint, aber auch umso mannigfaltigere Möglichkeiten des Ausgleichs, des Gegeneinander und des Miteinander, der produktiven Synthese wie des gefährdenden Auseinanderbrechens darbot. Dies psychologisch und historisch überschauen zu lernen, scheint mir eine bedeutsame Aufgabe der Wissenschaft zu sein.

Vildiver.

Von Otto Höfler, Uppsala.

Vildiver ist der Name eines Helden, der in der þiđrekssaga unter den Gefolgsleuten des Königs þiđrek auftaucht. Und zwar berichtet der altnorwegische Heldenroman folgendes von ihm[1]:

Einst kommt ein fremder Mann von kräftigem Wuchs, aber in dürftiger Kleidung zu þiđrek und bittet ihn um Aufnahme unter seine Mannen. Er nennt sich *Vildiver*. Der König gewährt seine Bitte. Ein dicker Goldring am Arme des Fremden läßt ahnen, daß er von guter Abkunft sei. Bald schließt Vidga enge Freundschaft mit ihm (c. 234). Bei einem Krieg gerät Vidga in Gefangenschaft der Wilzen und deren König Osantrix läßt ihn einkerkern. Vildiver, der einen großen Bären erlegt und sein Fell mitgenommen hat, macht sich mit dem „Hauptgaukler" Isung auf, um den Genossen zu befreien. Der Spielmann Isung näht Vildiver in das Bärenfell und führt ihn als Tanzbären mit sich. So kommen sie zum Wilzenkönig und vor ihm läßt Isung seinen Bären, den er *Vizleo* (schwed. *Wisa leon*, cap. 138, 10) nennt, tanzen. Am nächsten Tag hetzt aber Osantrix seine Hunde auf ihn. Da ergreift der Bär den größten der Hunde an den Hinterbeinen und schlägt mit ihm zwölf andere tot. Jetzt haut Osantrix mit dem Schwert nach Vildiver. Der aber trägt unter dem Bärenfell seine Rüstung, die ihn schützt. Er erschlägt den König und seine beiden Riesen, Vidolf mit der Stange, der in Ketten einhergeführt wird, und dessen Bruder Aventrot. Vidga wird befreit und reitet mit Vildiver und Isung davon.

Diese Episode der þs. stammt ohne Zweifel aus einem ndd. Spielmannsgedicht. Aber der Name *Vildiver* findet sich in keinem anderen Denkmal der germanischen Dichtung wieder. Es sind mancherlei Versuche gemacht worden, die Herkunft dieses geheimnisvollen Fremden zu erforschen.

Die Deutungen des Namens lassen sich in zwei Gruppen einteilen, von denen die eine auf Wilhelm Grimm, die andere auf seinen Bruder Jakob zurückgeht. *Vildiver* wurde bisher immer als „Wilder Eber" erklärt oder auf eine Grundbedeutung „Wilder Bär" zurückgeführt.

Die Bedeutung „Wildeber" hat als erster Wilh. Grimm (Deutsche Heldensage Nr. 16) verteidigt. Sein Ausgangspunkt ist eine Bemerkung der þs. bei der Beschreibung von þiđreks Helden, die den Namen als „Wildeber" etymologisiert (ed. Bertelsen I 339 f., cap. 287): *Villdifer hin frœkni markade*

[1] þiđriks saga af Bern, udgivet for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved H. Bertelsen (Bd. 34, Kopenhagen 1905—11) I, 250 ff.

sin uapn a þenna veg at a hans skilldi er skrifaðr æin golltr oc æinn biorn... þat iartegnir hans bunaðr villdigolltr. þat er a þyðesku villdifer firir þvi er han kallaðr sva at han er alldrigi med sinum frændum. oc æigi a sinni fostr jorðu. hællðr iafnanmeð utlenzkum hæfdingium. villdigolltr er allra dyra frocnastr oc verstr við at æiga þeim er veiðir. Mit dieser Stelle hat W. Grimm a. a. O. eine ahd. Glosse kombiniert. Bei Notker, Ps. 79, 14, wird *singularis ferus* wiedergegeben mit: *der einluzzo uuildeber, der mit demo suaneringe ne gat.* W. Grimm denkt dabei an einen „Schwanring", der seinen Träger verwandeln könne, und bringt ihn in Zusammenhang mit dem geheimnisvollen Goldring an Vildivers Arm. — Nun hat aber erstens ahd. *suanering* wahrscheinlich mit „Schwan" gar nichts zu tun (s. Schmeller, Bayr. Wb.^{2}, 2, 296). Und von dem Ring, den jener alte deutsche Eber nicht trägt, wird ebensowenig gesagt, daß er ein Zauberring sei, wie von dem Goldring an Vildivers Arm, aus dem Vidga seine edle Abkunft schließt. Außerdem ist nicht einzusehen, warum jener Mann Dietrichs gerade „Eber" genannt worden wäre. In Vildivers Rolle liegt nichts, was diesen Namen rechtfertigen könnte.

Deshalb hat Jakob Grimm, auf den die zweite Deutung des Namens zurückgeht, die Vermutung ausgesprochen (DM^4 655), *Vildifer* führe auf as. **Wildefor* zurück, dies aber sei mißverständlich aus ahd. **Wildpero* übertragen worden, indem man *pero* „ursus" mit *per* „aper" verwechselt und dieses letztere sodann durch as. *efor* ersetzt habe.

Dieser Deutung hat sich noch in jüngster Zeit Herm. Schneider angeschlossen: „Schon Jakob Grimm hat hier das Rechte gesehen: Wildeber ist in Wahrheit ein *wildi bero*, Wildbär" (D. Heldensage I, 330). Doch Jakob Grimm schreibt damit unserer Erzählung von dem Spielmann und seinem Tanzbären eine recht wandlungsreiche Entwicklung zu. Wenn man auch freilich nicht gerade bis auf ahd. *pero* „ursus" zurückgehen müßte, da urgerm. **bëron-* „ursus" und urgerm. **baizu-* „aper" auch in anderen Dialekten einander ähnelten (z. B. mndl. beide als *bere* oder *beer* [schwache Mask.] geschrieben), so bleibt doch eine Schwierigkeit: man hätte *bere* „Bär" als *bere* „Eber" mißverstanden und für dieses *bere* dann *efor, ebur* eingesetzt — obgleich doch die Erzählung ausdrücklich von einem Mann in Bärengestalt handelte, aber nicht von einem Eber! Den psychologischen Vorgang eines solchen Mißverständnisses kann ich mir kaum vorstellen [2].

Diese beiden angeführten Etymologien haben eines gemeinsam: *Vildiver* soll zunächst „Wildeber" bedeuten. Aber diese These beruht ausschließlich

[2] Vgl. auch Boer, Die Sagen von Ermanarich und Dietrich von Bern (= Germanist. Handbibliothek X), S. 204.

auf jener Notiz in der Heldenbeschreibung: *villdigolltr þat er a þyðesku villdifer* (so Mb; *Willifer* B; A hat den Satz nicht; *wildefer* schwed.).

Nun ist zunächst festzustellen, daß die Behauptung der an. Saga, „Wildeber" heiße auf deutsch *villdifer* oder *Willifer*, falsch ist. Denn das deutsche *Eber* hat immer ein *e-* im Anlaut, während die norwegischen Hss. im Namen *Vildifer, Vildiver* hier (und fast durchgehends, s. u.) als zweiten Vokal ein *-i-* zeigen. Da fragt es sich nun: haben die norwegischen Hss. der þs. eine ursprüngliche Schreibung **wildever* so konsequent in *Vildiver* entstellt, oder ist nicht am Ende jene Behauptung: *Villdigolltr þat er a þyðesku villdifer* bloß ein irriger etymologischer Einfall des Norwegers, der die Kapitel der Heldenbeschreibung mit allerlei Beiwerk ausfüllte? Ich glaube in der Tat, daß diese Wortdeutung nicht auf einer alten Tradition beruht, sondern bloß einem Irrtum eines norwegischen Redaktors jener Kapitel entstammt.

Eine solche Annahme läßt sich recht wohl mit der Behauptung Bertelsens und v. Kraliks [3] vereinigen, daß dieser Heldenkatalog dem Sagamann selber zuzuschreiben sei. Jene falsche Etymologie und der erklärende, übrigens recht ungeschickte Hinweis auf Vildivers Landsflucht kann sehr wohl ein Zusatz von fremder Hand sein.

Die Hss. bieten folgende Schreibungen des Namens *Vildiver* [4]: In Mb schreibt die 2. Hand, die den Namen auf 23 Seiten (Band I, 250—272) einundzwanzigmal und später (I, 352, 10; 358, 11) noch zweimal bringt, ganz überwiegend, nämlich 22mal, *Vildiver*, und nur einmal, in der Überschrift von cap. 234 (S. 250, 10), *Vildever*. Die 3. Hand schreibt durchgehends *Villdifer* (9mal, davon 5mal abgekürzt *Villdif.*). Ebenso schreibt Mb^4 stets *Villdifer* (7mal, davon 5mal abgekürzt *Villdif.*).

Die Hs. A. hat durchgehends *Willifer* (24mal), und diese Schreibung scheint auch, soviel aus Bertelsens Ausgabe zu ersehen ist, die durchgängige Schreibung von B (und C?) zu sein.

Die schwed. Übersetzung bietet, nach der Ausgabe von Hyltén-Cavallius, 22mal *Wildefer* (1mal *Willefer*) und 5mal *Wildefar*.

Die Schreibungen der norw. Hss. zeigen also mit einer einzigen Ausnahme als 2. Vokal des Namens stets und regelmäßig *-i-*, nicht *-e-*. Dem Unterschied von *Vildiver*, wie Mb^2 stets schreibt, und *Villdifer*, das Mb$^{3\,4}$ und A B (und C?) bieten, entspricht wohl keine lautliche Differenz: der Lautwert des Labials war gewiß beidemale stimmhafte Spirans. Hingegen ist zu beachten, daß die norw. Schreibungen auf den Betonungstypus x́xx̀, nicht aber x́x̀x hindeuten. Mb hat auf den ersten 12 Seiten des betreffenden Stückes (Bd. I, 250—261) statt *-i-* und *-u-* der unbetonten Silben nach der Ausgabe von Bertelsen nur in den folgenden Fällen *-e-*, bezw. *-o-*: *Vildever* (250, 10); *steklegr, vandlega, kurteislega, nalega* (2mal) *hugmanlega, ravstlega, snarplega* (diese Form *-leg-* ist eine

[3] Die Überlieferung und Entstehung der Thidrekssaga = Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie u. Volkskunde, hgg. v. Th. Frings, R. Meißner u. J. Müller, Bd. 19, S. 25 f.

[4] Das *-r* ist stammhaft (Gen. *Vildivers*); die aisl. Normalorthographie würde also im Nom. *-rr* fordern, doch schreiben die Hss. der þs. stets ienfaches *-r*.

lautliche Besonderheit vieler Hss., vgl. Noreen, Aisl. Gr. [4]/ § 145, Anm. 4), *konogrenn* (2mal), *madrenn, kononge* (3mal), *dvolenni; hanom* (17mal), *hofdingiom* (3mal), *hardom, skioldom, bragdom, adrom; folkino, landino* (3mal), *hovino, kryrrsætino, framgango, varo* (2mal), *ero, mego, noccot.*

Sonst erscheint in minderbetonten Silben stets *-i-* und *-u-*. Ich zähle auf jenen 12 Seiten von Mb[2] 305mal *-i-* und 64mal *-u-*. Man sieht, *-o-* ist etwas häufiger als *-e-*, wenn auch freilich auf bestimmte, wohl besonders bedingte Fälle konzentriert (vgl. Noreen, Aisl. Gr. [4]/, § 146, 2). Dagegen ist *-e-*, abgesehen von der Silbe *-lega* (s. o.), recht selten. Die unbetonten Silben haben also hier in der Regel *-i-*, nicht *-e-*. Ein ndd. **wildèver* hätte somit die an. Schreibung **vildevir* ergeben müssen. Eine Schreibung mit *-i-* in der letzten Silbe aber kommt in den norweg. Hss. überhaupt kein einziges Mal vor!

Die Schreibung *Vildiver* deutet also ganz bestimmt auf die Betonung *Víldivèr* hin. Wenn es eine alte Tradition gegeben hätte, daß in dem Namen das deutsche **Wildeber* steckte, so wäre dieses Umspringen des Akzentes ebenso unbegreiflich wie die stete Schreibung von *-i-* in der 2. Silbe des Namens.

Daraus schließe ich, daß jene Etymologie, auf der die bisherigen Erklärungen von *Vildivers* Namen aufgebaut sind, bloß einem Irrtum des späten norw. Redaktors der þs. entsprungen ist.

Ich möchte den Namen vielmehr *Víldi-vèr* lesen und deute ihn als Übersetzung eines deutschen „*wilder Mann*", oder genauer: „*Wildemann*".

Sprachlich ist diese Erklärung wohl einwandfrei. Die Schreibung von Mb[2] bietet mit ihrem *-v-* das Ursprünglichere. Dieser Schreiber gibt allerdings auch sonst die labiale stimmhafte Spirans zwischen Vokalen in der Regel mit *-v-* wieder. Auf jenen 12 Seiten (I, 250—261) zähle ich 58 Fälle mit inlautendem und auslautendem labialen Spiranten; 29mal wird er mit *-f-* wiedergegeben, davon 24mal im Silbenende, 3mal in *sialfr (sialfs)*, intervokalisch jedoch nur in *yfir* und *gafug*. Sonst steht nach Vokalen regelmäßig *-v-* (*-u-*), nämlich 26mal, gelegentlich auch nach *-l-*, *sjalvom* (2mal), *halvu* (dat. sg. neutr.). — Der 3. und der 4. Schreiber in Mb schreiben intervokalische labiale Spirans sehr viel häufiger mit *-f-*. Mb[3] schreibt auf S. I, 324—332 intervokalische labiale Spirans 9mal mit *-f-*, und freilich 15mal mit *-v-*, jedoch nur in Formen von *hava* (13mal) und in *yvir* (2mal). Mb[4] schreibt fast konsequent *-f-*. Und auch den Namen unseres Helden geben sie als *Vildifer* wieder. Das beweist wohl nur, daß sie die Schreibung von Mb[2] ihren eigenen orthographischen Gewohnheiten anpaßten, nicht etwa, daß sie das *-f-* hier stimmlos sprachen. Allerdings geht aus den Formen mit *-f-* auch hervor, daß ihre Schreiber nicht mehr das Wort *-ver* „Mann" in dem zweiten Teil des Wortes sahen, daß sie also nicht an das deutsche „*Wildemann*" dachten (was auch jene falsche Etymologie in Cap. 287 [Hand 3.] zeigt). Die Quelle der von Hand 3 und 4 geschriebenen Partien waren aber gewiß keine ndd. Überlieferungen, sondern hier tritt in Heldenbeschreibung und Zwölfkampf *Vildiver* nur weiter als Statist in der Rolle als Dietrichs Mann auf, die er in jener Befreiungsgeschichte (cap. 234—254) einmal eingenommen hatte. Nur diese Befreiungsgeschichte ist aus deutscher Quelle geschöpft, und der Schreiber dieser Partie (Mb[2]) bietet stets die Form *Vildiver* mit *-v-*, während die anderen Schreiber die Bildung des Namens nicht mehr durchschaut haben und darum keine orthographische Ausnahme machten, sondern in gewohnter Weise auch für diese intervokalische labiale Spirans *-f-* schrieben.

Die Hss. A und, soviel aus Bertelsens Ausgabe zu ersehen ist, auch B schreiben

den Namen ebenfalls mit *-f-*, während sie intervokalische labiale Spirans sonst in der Regel durch *-fv-* (*-fu-*) bezeichnen. Man wird vermuten müssen, daß diese Schreibung aus ihrer Vorlage stammt. Im Handschriftenstammbaum Hempels (PBB 48, 421) würde man die Ersetzung des *-v-* durch *-f-* der Hs. Y[2] zuschreiben müssen. Doch läßt sich unsere Etymologie des Namens auch sehr wohl mit v. Kraliks Stemma (a. a. O. 91) in Einklang bringen. Denn es ist ohne weiteres möglich, daß auch die Hs. 1, die verlorene Vorlage von A und B, jene naheliegende orthographische Änderung auf eigene Hand einführte, das intervokalische *-v-* durch das geläufigere *-f-* zu ersetzen. Die *-f*-Schreibungen der altschwedischen Fassung endlich erklären sich wohl am einfachsten daraus, daß ihr Schreiber sich an die Form von Mb[3] hielt, die ja sehr oft (s. o.), wenn auch freilich erst in späteren Teilen der Hs., vorkommt, die der Abschreiber aber wohl schon durchgesehen hatte, ehe er die Befreiungs-Episode übertrug. — Und wenn schließlich der schwedische Übersetzer das zweite *-i-* im *Vildiver* seiner Vorlage durch *-e-* ersetzte (s. o.), so wohl deshalb, weil er wußte, daß „Eber" im Deutschen mit *e-* anlautet. Denn jene (falsche) Deutung des Namens hat er ja aus seiner norwegischen Vorlage übernommen.

In der Wortbildung entspricht das norw. *Vildiver* ganz genau dem deutschen *Wildemann*. Denn seit alters steht neben der Form *der wilde Mann, ein wilder Mann* auch das Kompositum *der, ein Wildemann*, in dem die schwache Adjektivform des Attributs eine feste Bindung mit dem Substantiv eingegangen hat, wie denn auch das DWb (XIV, 2, 63 ff.) das Wort unter dem Stichwort *Wildemann* einordnet. Pfeiffer, Germania I, 225 bringt aus Urkunden des 12. und 13. Jhs. die Formen *Uolricus miles dictus Wildemann, Wilhelmus Wildenman, Heinricus der Wildeman ein ritter, Hermannus dictus Wildman.* Andere Belege z. B. bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 340 f.

Paßt aber die Deutung des Namens *Vildiver* als *Wildemann* sachlich zu dem, was die þs. uns berichtet?

Die mythologischen Wildemänner erscheinen im Volksglauben in zwei verschiedenen Gestalten. Bald sind sie als Waldriesen mit Reisig, Laub und Moos o. dgl. vermummt oder tragen bisweilen einen Blättergürtel um die Hüften; bald aber werden sie auch statt dessen als wilde Wesen gedacht, in rauhe Felle gekleidet oder gar selbst zottig wie die Tiere. Tierverkleidung und Tiergestalt rücken für das primitive Denken ja so leicht zusammen. Hier nur ein paar Beispiele für Wildemänner, die an unseren *Vildiver* erinnern:

Im „Iwein" schildert Hartmann solch einen wilden Mann (ohne ihn freilich so zu nennen):

v. 465 *er truoc an seltsæniu cleit:*
zwô hiute het er an geleit:
die heter in niuwen stunden
zwein tieren abe geschunden.

Viele bildliche Darstellungen, nicht nur allerlei deutsche Wirtshausschilder, sondern auch mittelalterliche Bilder (s. P. Herrmann, Deutsche Mytho-

logie[2], 152 f.; s. auch Mannhardt, a. a. O. 340, Anm. 1) zeigen solche pelzverhüllte Wildleute, neben Männern auch Frauen. Oft läßt die Darstellung kaum erkennen, ob das Fell Kleid oder Körperhülle sein soll. Und der Volksglaube selbst unterschied zwischen Hülle und Leib nicht immer genau, so wenig wie die Skandinavier, denen etwa *berserkr* Bärenkleid wie Bärengestalt bedeutete. Ganz tiergestaltig ist z. B. das Wilde Weib, das Wirnt von Gravenberg im Wigalois (ed. Pfeiffer, Sp. 162, Z. 23) schildert:

diu was in einer varwe gar
swarz, rûch als ein ber.

Und weiter (ib. Z. 31):

daz wîp ûz grôzer riuhe sach
als zwô kerzen brunnen dâ.

Auch die Namen *Tiermann* und dän. *dyrekarl*, die neben *Wildemann* erscheinen (s. Kalff, Geschiedenis der Ndl. Letterkunde II, 5), deuten vielleicht auf solche Vorstellungen, falls sie nicht den W. als Schützer und Herrn der Tiere bezeichnen wollen, wie es jener Waldriese im Iwein ist (s. o.). Im Grimmschen Märchen vom „Eisenhans“ wird der Wilde Mann, der den Prinzen entführt, in der münsterländischen Fassung geradezu „dat dier“ genannt (1. Aufl. 1815, Nr. 50; 2. Aufl. 1819, Nr. 136; s. Bolte-Polivka, Anmerkungen III, 94 ff.).

Aber noch mehr: der „Wildemann“ im Bärenfell tanzend, vom Gaukler Isung an einer Kette gehalten — dies Bild führt uns aus der Literatur mitten in das deutsche Brauchtum hinein. Die þidrekssaga schildert uns hier ein Stück deutschen Volksbrauches, zu dem die Volkskunde recht genaue Gegenstücke bietet.

Im Dorf Pirow in der Westpriegnitz wird vor Weihnachten ein junger Bursch mit Erbsenstroh umwickelt, bekommt eine Kette um den Leib gebunden und muß nun zum Spiel der Ziehharmonika tanzen. So zieht man von Hof zu Hof. Das nennt man das *„Borenleihen“* (Bärenführen), s. Berl. Zs. f. Vk. 21, 179. Bei Schweizer Umzügen spielt die *„Bärenhaut“* eine Rolle, ein in ein Bärenfell gehüllter Mensch (Schw. Arch. f. Vk. I, 261 f., VIII, 95). Reiche Belege für diesen Brauch findet man im Handwb. des deutschen Aberglaubens I, 893 ff.

Für unseren Zusammenhang aber ist wichtig, daß an die Stelle des Bären auch der Wildemann treten kann. In Littau in Graubünden wurde noch zwischen 1870 und 1880 ein Mann als „Wilder Mann“ in Moos verhüllt und gejagt. Er „schnaubte wie ein Bär“, flieht, wird aber gefangen, mit Ketten gebunden und weggeschleppt (Schw. Arch. f. Vk. XII 200 f.). Ähnlich wurde in Tirol der zottige Wilde Mann zur Fastnachtszeit gefangen und gebunden ins Dorf geführt (Wolffs Zs. f. Mythol. III, 200). In Böhmen aber heißt

eine ganz ähnliche Figur, die im Triumph gefesselt durchs Dorf geschleppt wird, *„Fastnachtsbär“* (s. Frazer, The Golden Bough VIII, 325 ff., vgl. auch IV, 230 ff.). Solche Karnevalsumzüge mit einem als Tanzbären maskierten Burschen sind z. B. auch in Bulgarien bekannt (s. Archiv f. Relig.-Wiss. 11, 407). W. Mannhardt (Wald- und Feldkulte I, 333 ff.) erwähnt eine ganze Reihe von Volksbräuchen, bei denen der Wildemann gejagt, bzw. gefesselt umhergeführt wurde. Vor heidnischen *joca cum urso* warnt übrigens schon im 9. Jh. der Erzbischof Hincmarus von Reims (s. Patrologia latina 125, 776) und Kalff (Geschiedenis d. Ndl. Letterkunde II, 6). zieht einen urkundlichen Beleg vom Winter 1364/65 an über die Entlohnung von *„ghesellen die daer speellen mitten wilden manne“*.

Die Fesselung des Wilden Mannes war auch in Holland wohlbekannt. Ein Gedicht *„Van den wilden Man“* erzählt im 14. Jh. von einem Mädchen

„die brachte ghebonden ende ghevaen
ene wilde creature,
die haer was worden sere te suere,
eer dat si se brachte in den bande“

(Vaderlandsch Museum 2, 196 ff., s. Kalff a. a. O. II, 6). Hier ist übrigens das Bild zu einer allegorischen Liebesdichtung ausgesponnen.

Daß die Rollen des Fastnachtsbären und des Wilden Manns auch sonst aufs engste verwandt sind, geht u. a. sehr deutlich aus folgenden Mitteilungen Hoffmann-Krayers (Schweiz. Arch. f. Vk. I, 282) hervor: „Wie um die Weihnachtszeit, so finden sich auch an Fastnacht ‚Jagden‘. So im Kanton Uri die ‚Bärenjagd‘, wobei ein den Bären darstellender Bursche von Jägern aufgescheucht und so lange gehetzt wird, bis er sich ergeben muß und den (blinden) Schüssen seiner Verfolger erliegt. Im Triumphe wird er dann als Jagdbeute durch die Straßen geführt. Ein ganz analoger Gebrauch herrscht im Oberwallis, *nur daß hier statt des Bären der in Ziegenfell gehüllte ‚wilde Mann‘* verfolgt wird. An einem zuvor bestimmten Nachmittag begibt sich die ganze Einwohnerschaft des Ortes auf die Gasse. Da taucht plötzlich der wilde Mann auf und stürmt in ungestümer Hast durch die bestürzte Menge, diesem die Uhr aus der Tasche, jenem die Pfeife aus dem Munde reißend, um ebenso rasch wieder zu verschwinden. Auf die Klage der Beraubten hin gehen die Häscher auf die Suche und schleppen den Delinquenten, wenn sie ihn eingefangen haben, vor Gericht. Die Strafe ist Spießrutenlaufen oder lebenslängliches Zuchthaus.“ — Ursprünglicher als diese Bestrafung wird wohl die Tötung des Gefesselten gewesen sein, wie beim Egerer *„Wilde-Mann-Spiel“* oder *„Bärenstechen“* (Egerer Jahrbuch 1910, S. 132). Diese Tötungsriten stehen in einem gewissen Zusammenhang mit der Hinrichtung und dem Begräbnis des Faschings, wo das Opfer ebenfalls bald *„Wilder Mann“*, bald

„Bär“ heißt (s. Chambers, The Mediaeval Stage I, 185 f). Etwas weiter ab stehen die nordischen Berserker, auch sie freilich „wilde Männer“, die jedoch niemals in solchen Rollen erscheinen, wie der Tanzbär *Vildiver*.

Aber nicht nur die Gestalt des Wildemanns an der Tanzbärenkette hat ihr Vorbild im Volksbrauch. Sondern auch die am stärksten hervortretenden *Handlungsmomente* haben dort ein Gegenstück — nämlich das Hetzen des Bären oder Wildemanns und sein tolles Losbrechen.

In Basel wurden außer dem Wilden Mann ein Löwe und ein Greif zur Fastnacht gebunden umhergeführt. Für jedes dieser „Tiere“ war ein besonderer Tanz herkömmlich. Zuletzt riß sich der Löwe (ob es anderswo der Wildemann war?) von seiner Kette los, packte seinen Führer und warf ihn ins Wasser (s. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Arch. f. Vk. I, 257 f.).

Nicht von den mythologischen Hintergründen dieses weitverbreiteten Volksbrauchs und seiner magischen Bedeutung soll hier die Rede sein — eine Untersuchung dieser Beziehungen müßte sehr ins Weite führen — sondern in dieser Skizze soll uns ein anderes Problem beschäftigen, das hier sichtbar wird: nämlich die Verwebung dieses mimischen Brauchtum-Motivs in die Literatur.

Daß hier eine Gestalt und eine Handlung des kultischen Volksbrauchs in der Dichtung Spiegelbilder hervorgerufen hat, scheint mir grundsätzlich bedeutsam.

Werfen wir einen Blick auf die literarischen Beziehungen der Vildiver-Geschichte!

Jan de Vries hat in einem lehrreichen Aufsatz (Tijdschrift voor nederlandsche Taal- en Letterkunde 41, 1922, 143—172) die Verwandtschaft unserer Episode erörtert und ihre Übereinstimmungen mit dem mhd. König Rother, mit dessen Gegenstücken in der þiðrekssaga und mit dem mndl. Schwankfragment *„Van bere Wisselauwe“* gesichtet.

Mir scheinen für das Verständnis der Vildiver-Episode jene Partien der þiðrekssaga — die sog. Vilzinasaga — am aufschlußreichsten, die wir als Gegenbilder des deutschen Rother-Epos ansprechen dürfen (þs. ed. Bertelsen I, 47 ff.; II, 71 ff.).

Es ist natürlich unmöglich, an dieser Stelle das ganze Problem der Rother-Sage aufzurollen (darüber zuletzt v. Kralik a. a. O. S. 52 ff.). Nur einige Motive seien hier erörtert, die unsere Vildiver-Dichtung in helleres Licht treten lassen.

Mit diesem Wildemann-Gedicht hat die Vilzinasaga, jener Ableger der Rothersage, der in der þs. in zwei Fassungen erhalten ist, folgendes gemeinsam: Um seinen Neffen zu befreien, den ein tyrannischer König (Melias) eingekerkert hat, macht sich der Held (diese Rolle ist hier mit dem Wilzenkönig Osantrix

übertragen) unter einem Decknamen, Dietrich, auf und begibt sich an den Hof des Feindes, begleitet von seinen Riesen, deren schrecklichster, Widolf mit der Stange, wegen seiner Wildheit mit schweren Ketten gefesselt ist. Dieser angekettete Wüterich — in der Tat ein „wilder Mann“ — reißt sich, durch das Verhalten des Tyrannen gereizt, von seiner Kette los und stürmt mordend durch die Straßen. Und genau wie Vildiver veranlaßt er[5] die Befreiung des (bezw. der) Gefangenen, indem er laut rufend umherläuft, worauf die Eingekerkerten sich losreißen und aus dem Gefängnis hervorkommen.

In der Vilzinasaga sind diese Motive verwoben in einen Brautwerbungsroman, der mit dem Rother-Epos weitgehend übereinstimmt, nur daß der Namen Rother durch Osantrix ersetzt ist. Doch bildet die Befreiungsfabel in dieser Werbungsgeschichte eine relativ geschlossene und, wie man sieht, leicht ablösbare Einheit.

J. de Vries scheint mir auf dem rechten Weg zu sein, wenn er meint, daß ein sächsischer Spielmann unsere Vidiver-Episode als ein bewußtes Gegenstück zu dieser Erzählung schuf (a. a. O., bes. 168). Er hat dabei sein Vorbild übertrumpft, indem er den angeketteten wilden Riesen Widolf und seine ganze Partei besiegen ließ durch seinen gefesselten Wildemann, der bei der Hetze wütend wird. Dabei kamen Widolfs Herr, König Osantrix, und die Riesenbrüder folgerichtiger Weise auf die Seite der Unterliegenden. Ob bei dieser Umstellung die Abneigung des sächsischen Spielmanns gegen den Slavenfürsten Oserich — Osantrix wirksam war (de Vries a. a. O. 152) oder ob ihn bloß die Freude am Übersteigern des Kraftaufwands — ein typischer Spielmannzug — getrieben hat, bleibe dahingestellt[6].

Wichtiger scheint mir die Frage: Was läßt sich über das ndd. Gedicht sagen, von dem das Wildemann-Lied abgezweigt ist? Woher stammt der Spielmann Isung, der „Hauptgaukler“, der den Wildemann ins Feindesland begleitet?

Man hat die Frage gestellt, warum diese Spielmannsdichtung den Isung mit einer verhältnismäßig so bescheidenen Rolle bedacht habe (de Vries a. a. O. 169). Hier haben sich, wie ich glauben möchte, wichtige Motive der älteren Dichtung verschoben.

Es ist höchst auffallend, wie sich im Vildiver-Abschnitt und in der Vilzinasaga (MB³AB) die Befreiung der Gefangenen vollzieht: der wilde Gefesselte, dort *Vildiver*, hier *Widolf*, ist frei geworden und rast durch die Straßen, laut

[5] In der — ursprünglicheren — Fassung von Mb³AB; der Redaktor von Mb² hat hier (wie sonst) zugunsten der Logik geglättet, s. v. Kralik, a. a. O., 65 ff.

[6] Diese neue Verteilung der Parteien, wobei der Bär und sein Herr den Riesen überlegen sind, ist dann auch die Voraussetzung des mndl. Gedichts *„Van Bere Wisselauwe“*, das ich mit Boer (a. a. O., 203 ff.) und de Vries (a. a. O., 143 ff.) für eine groteske Weiterbildung des *Vildiver*-Abenteuers halte.

nach dem Gefangenen rufend (I, 270, 6 ff.; II, 81, 17 ff.). Im Wildemanngedicht wie in der Vilzinasaga (Mb³AB) befreien sich die Gefangenen selbst, d. h. ohne Hilfe ihrer Retter, nur auf den Ruf hin, der von außen zu ihnen dringt. In der Vildiver-Geschichte wird außerdem schon vorher erzählt, daß Viđga im Kerker „erfährt" *(spyrr)*, daß „sein Freund Isung" (nicht Vildiver!) gekommen sei (I, 268, 13 f.), obwohl vorher mit keinem Wort gesagt wird, daß Viđga Isung kannte, geschweige denn sein Freund war.

Der Vergleich mit dem König Rother dürfte die ältere Form des Motivs hervortreten lassen: Der Spielmann — oder der als Spielmann verkleidete Retter — gibt sich dem Gefangenen durch seinen Gesang zu erkennen. Im Rother-Epos freilich ist dieser Zug nicht mehr ganz deutlich. Hier werden die Gefangenen erst aus dem Kerker zu einem festlichen Mahl geführt und dort gibt sich ihnen Rother-Dietrich durch einen Leich zu erkennen, den er hinter einem *ummehang* erklingen läßt (V. 2501 ff.). So ergreifend das Epos ausmalt, wie den Unglücklichen bei diesem Ton Becher und Messer entsinkt, so wird man doch diese ganze Gastmahlszene und die Begegnung der Gefangenen mit ihrem Vater, der gegen die Tränen kämpft, bloß der episch verbreiterten Form zuschreiben. Das alte Lied mag geschildert haben, wie der Retter als Spielmann sich vor dem Kerker mit seinem Gesang meldete, ähnlich wie das die Sage von Blondel und Richard Löwenherz erzählt. In den Vorlagen der þs. ist dann dieses schöne Motiv durch den derberen Zug vom rasenden Wilden verdrängt worden — die Spielleute haben hier dem Hang zum Toll-Burlesken sogar die edelste Verherrlichung ihrer eigenen Kunst geopfert.

Die Rolle des „Spielmanns" ist also in diesen Dichtungen alt und der „Vildiver" beleuchtet hier m. E. die Vorstufe des Rother-Epos.

Bei ein paar anderen Zügen mag es ähnlich stehen.

Daß Rother als Spielmann den Decknamen *Dietrich* annimmt und ebenso Osantrix in der Vilzinasaga [7], hat man den Einfluß des „Wolfdietrich" zugeschrieben. Der *Hermann*, der in der Vilzinasaga (Mb³AB) als erster das Gefängnis aufbricht, hat ein Gegenstück im Rother-Epos (vgl. v. Kralik a. a. O. 67), und wenn in der Vilzinasaga 12 Boten ins Gefängnis geworfen werden (allerdings erst bei der zweiten Gesandtschaft), so entspricht das wohl der ursprünglichen Zahl der gefangenen Berchtungsöhne, während der Einzelgefangene Viđga im „Vildiver" sicher erst spät an diese Stelle getreten ist.

Im Epos wie im „Vildiver" hat der Befreier einen treuen Genossen zur Seite. Neben *Rother* steht *Berchter* (früher *Berchtung?*) und neben *Vildiver Isung*. Der Name *Isung* aber ist der þs. auch sonst nicht unbekannt. An einer

[7]) Nämlich in Mb³AB; Mb² hat für *þidrik* den Namen *Fridrik* eingesetzt, offenbar um den Gleichklang mit dem Namen Dietrichs von Bern zu vermeiden, s. v. Kralik, a. a. O., S. 60.

ziemlich großen Zahl von Stellen (s. zit. Ausg. II, 407) wird ein König *Isung* genannt. Wie *Berchter-Berchtung* stets der Vater von vielen Söhnen ist, im „Rother" von zwölf (bezw. elf, s. König Rother, V. 468 ff.), so ist auch *Isung* mit seinen Söhnen selbzwölft und er heißt *Isung* „von Bertangenland" *(af Bertangaland)*. Darin hat man den Namen der Bretagne sehen wollen [8], die freilich vom Schauplatz der deutschen Heldendichtung weit abliegt.

Berchtung hat aber mit Isung von „Bertangaland" noch ein anderes gemein als die Schar von 11 Söhnen: Zu Berchtung steht Wolfdietrich in enger Beziehung, die in einigen Zügen (s. A 291) geradezu ein Abhängigkeitsverhältnis genannt werden kann. Und eine ähnliche merkwürdige Beziehung besteht in der þs. zwischen Isung von Bertangaland und Jung-Sigurđ. Auch wenn man Wolfdietrichs Dienst aus bloß ritterlichen Vorstellungen ableiten will, so gelingt dies kaum bei Jung-Sigurđs Rolle am Hofe Isungs von Bertangaland. Doch ist es unmöglich, hier auf das rätselhaft anmutende Motiv von Sigfrids jugendlicher „Knechtschaft", das an verschiedenen Stellen der Überlieferung durchschimmert, näher einzugehen.

Aber ehe man die Ähnlichkeit von Berchter-Berchtung und Isung von Bertangaland dem Zufall zuschreibt, möge man noch an einige seltsame Übereinstimmungen denken:

Isung als Herr des Bärenhäuters *Wildemann* hat einen Verwandten in dem berühmten Märchen vom „Eisenhans". Zu diesem *Eisenhans*, der in Varianten selbst *wilder Mann* oder auch *Tier* genannt wird (s. o.), steht ein Junge in einem seltsamen Dienst- und Abhängigkeitsverhältnis, der in absonderlichem Aufzug in die Welt hinauszieht: besonders häufig ist das Motiv, daß er in Tierpelze, u. a. auch in eine Bärenhaut, gekleidet ist (s. Panzer, Hilde-Gudrun 260, 307 f.).

Aber mit diesem Paar *Eisenhans* und *„Bärenhäuter"* ist es noch nicht getan. Der *„Graurock" Orendel* im mhd. Spielmannsepos gilt, wie bekannt, als eines Fischers „Knecht", sein Herr aber heißt *Ise*. Und schon L. Laistner hat (ZsfdA. 38, 113 ff.) gezeigt, daß jener geheimnisvolle „Graurock" nicht christlicher Herkunft ist, sondern heidnischer. Und wie verhält sich zu dem Graurock, des Fischers *Ise* Knecht, der dänische *Hythinus*, der nach Saxo (lib. VI, cap. IV) einem „Riesen" *(Gigas)* Schifferknechtdienste leisten muß und dessen Namen „Rock", „Pelz" oder wohl gar „Wolfspelz" bedeutet?

F. Panzer hat in seinem Buch „Hilde-Gudrun" reiches Material zusammengetragen, in dem dieses seltsame Paar, der junge „Bärenhäuter" und sein geheimnisvoller Herr, immer wieder auftaucht. Er hat bekanntlich versucht,

[8]) S. W. Haupt, Zur ndd. Dietrichsage (= Palästra 129), S. 75 ff.; seine Deutung von *Bertangaland* als *Bardengau* befriedigt lautlich nicht, während anderseits die Verknüpfung des Namens *Bertangaland* mit Artur vermutlich sekundär ist.

alle literarischen Belege, die Beziehungen zu dieser charakteristischen Gruppe zeigen, von dem Märchentyp des „Goldener" abzuleiten. Aber so auffallend und merkwürdig der an allen möglichen Stellen sichtbar werdende Motivkomplex anmutet — die Herleitung aus der Märchenerzählung ist nicht völlig gelungen.

Schon in seiner Besprechung des Panzerschen Buches hat R. Much betont, daß zwar verwandtschaftliche Beziehungen zwischen dem Goldenermärchen und gewissen Zügen der Heldensage nicht zu bestreiten seien, daß jedoch statt unmittelbarer Herkunft der Sage aus dem Märchen eher ein Vetterschaftsverhältnis wahrscheinlich sei (Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen, 108, 398 f.). Vielleicht liegt der Ursprung dieser geheimnisvollen Vorstellungen noch hinter dem Märchen, nämlich im Leben selbst?

Ich glaube, daß die Lösung dieses Rätsels wie noch mancher anderen, die das germanische Altertum uns bietet, auf dem Weg zu suchen ist, den Lily Weisers Buch über „Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde" gewiesen hat. Sie hat dort eine uralte, von magischem Geheimnis umgebene kultische Institution aufgedeckt, bei der Tierverkleidung, „Bärenhäutertum" und zeitweilige Abhängigkeit der Jungen von ihren Herren, Kampfesraserei, Berserkerwesen in einem weitausgreifenden Zusammenhang verwoben sind. Ich glaube, daß auch die Geschichte vom Bärenhäuter und seinem Herrn letztlich auf diese Einrichtung zurückreicht und dort ihre Erklärung findet. *Isung* und *Vildiver*, *Ise* und *Orendel*, *Eisenhans* und *Goldener*[9], Saxos *„Gigas"* und *„Hythinus"*, sie alle sind verwandt. Und wie mag es wohl mit *Berchtung* und *Wolfdietrich* stehen? Um Dietrichs seltsamen Beinamen zu erklären, hat die Dichtung verschiedene Erzählungen geschaffen, die seine Wolfsnatur andeuten. Wer darf a priori behaupten, daß der Gedanke von der Wolfesart des Helden erst jungen Einfällen entsprungen sei und nicht mit altgermanischer Raubtierdämonie zusammenhänge? Der Name *Berchter-Berchtung* aber klingt an an den süddeutschen Namen, den die theriomorphen Dämonendarsteller tragen, die mit den Werwolfvermummungen so vieler Völker aufs engste verwandt sind: Der Berchten, die zu 12 oder 16 auftreten, in derselben Zahl wie Berchter mit seinen Söhnen. Wie, wenn *Berchters* Name ähnlich mit dem Kultbrauch zusammenhinge wie der des Wildemanns *Vildiver?*

Die hier angedeutete Vermutung ist natürlich wertlos, solange sie nicht literarhistorisch unterbaut wird, was in diesem Rahmen nicht möglich ist.

Doch auch unsere kleine Vildiver-Episode, auf die wir uns hier beschränken müssen, verdiente grundsätzliches Interesse, wenn die hier vertretene Auffassung zutrifft, daß in rein epische Zusammenhänge nicht nur Gestalten, sondern auch Handlungsmotive verflochten sind, die im Volksbrauch zu Hause waren.

[9] Der „Goldener" verdankt seinen Namen seinen vergoldeten Haaren, Fingern u. s. f. (s. Panzer, a. a. O. S. 257). Ob *Vildivers* Goldring damit zu vergleichen ist?

Denn das Wildemann-Gedicht ist m. E. so entstanden: die ndd. Oserik-(Osantrix-)Geschichte, die auf eine Vorform des „König Rother" zurückgeht, erzählte von einem Zug des Helden ins Feindesland, wo er gefangene Freunde befreien wollte. Der Retter trat verkleidet auf und war begleitet von einem Getreuen, der wohl entweder *Ber(ch)tung* oder *Isung* von *Ber(ch)tungen-* oder *Bertangenland* hieß. Wie viel Ähnlichkeit dieser mit dem Typus des *Eisenhans, Ise* usw. hatte und wieviel Züge des „Bärenhäuters" Goldener dem Helden noch anhafteten, wird sich im einzelnen kaum ausmachen lassen. Jedenfalls aber waren im Gefolge des Herrschers die Riesen mit dem angeketteten *Widolf — Widolt*, der dann bei der Befreiung der Gefangenen eine Rolle spielte, indem er sich losriß und durch die Stadt stürmte.

Diese Episode des Werbungsromans hat nun ein Spielmann überboten, indem er den gefesselten Riesen samt seinem Herrn *Osantrix* durch seinen gefesselten *Wildemann* besiegen ließ. Auf diesen Gedanken mag er dadurch gebracht worden sein, daß Widolt selber an einen gebundenen wilden Bären erinnerte, wie es noch im König Rother heißt: *Jenir der da gebunden lac Der begunde bremin alse ein berre, Die ketenin die zo bracher gare* (ed. Th. Frings 1650 ff., wenn anders hier nicht schon eine Reminiszenz an das deutsche Wildemann-Gedicht liegt). Den entscheidenden Anstoß zur Umbildung der epischen Überlieferung aber hat ein konkretes Bild des Volksbrauches gegeben: Der Wildemann im Bärenfell, der an der Kette seines Führers tanzen muß, der gejagt wird und wohl auch zum allgemeinen Schrecken zu toben beginnt. Das gab im Rahmen der Befreiungsfabel einen trefflichen Schwank und Isung und sein Bärenhäuter sind so zum Gegenstand burlesker Spielmannskomik geworden.

Die Art, wie hier Epik und mimisch-„dramatischer" Volksbrauch, Sage und Märchen ineinandergewachsen sind, scheint mir lehrreich. Sollte derlei nur in der Welt der derben Spielleute möglich gewesen sein? Ich meine, es lassen sich auch aus ernsteren Sphären der germanischen Überlieferung verwandte Dinge nachweisen. Vielleicht gewinnt manches Motiv unserer alten Dichtung neue Umrisse, wenn wir die Beziehung zum Volkstümlichen schärfer ins Auge fassen. Dann stellt es sich wohl heraus, daß auch in alter Zeit keine unüberbrückbare Kluft gähnte zwischen unserer nationalen Dichtung und dem Glauben und Brauche unseres Volks.